El estigma de la pureza

Cuerpos enfermos, cuerpos con vih, cuerpos marcados:
Raíces bíblicas del estigma en los cuerpos "diferentes"

Heydi Tatiana Galarza Mendoza

Tesis en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Maestría en Ciencias Bíblicas

Profesora guía: Dra. Elsa Tamez

UNIVERSIDAD BÍBLICA LATINOAMERICANA
San José, Costa Rica

30 de abril de 2013

El estigma de la pureza

Cuerpos enfermos, cuerpos con vih, cuerpos marcados:
Raíces bíblicas del estigma en los cuerpos "diferentes"

TESIS DE MAESTRÍA

Sometida el 30 de abril del 2013 al Cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Maestría en Ciencias Bíblicas Por:

Heydi Tatiana Galarza Mendoza

Tribunal integrado por:

____

Dra. Elsa Tamez- Profesora Guía

____

Mgter. Violeta Rocha- Dictaminador

____

Lic. Nidia Fonseca- Lectora

____

Dr. José Enrique Ramirez- Lector

____

MSc. Mireya Baltodano- Decana

Dedicatoria

A Sergio Ugalde…

Con gratitud

A Elsa Tamez, por su paciente enseñanza.
Por su cercanía a pesar de la lejanía.
A Elizabeth Cook, por su apoyo continuo.
A Sara Baltodano, por su constante seguimiento.

A las compañeras y compañeros de la Maestría de Teología,
por sus experiencias compartidas.

Contenido

INTRODUCCIÓN

El ser humano en la historia ha tenido una variedad de posturas sobre sí mismo y sobre el "otro". En la mayoría de los casos estas posturas son reflejos de ideas y creencias religiosas. En nuestra época sucede lo mismo especialmente cuando se trata de tradiciones religiosas y culturales. Cultura y religión transmiten y heredan a las generaciones una variedad de significaciones, las cuales ayudan a que el ser humano se posicione de determinada manera en la vida. Por eso no es tangencial buscar las raíces de determinadas concepciones y conductas en la historia de nuestra cultura y de nuestras creencias.

Bajo esta certeza el presente trabajo recorrerá un camino dentro del mundo cristiano. Este recorrido tiene dos fundamentaciones. La primera, busca encontrar las raíces de la estigmatización religiosa en el mundo bíblico. De esta forma tratar de comprender las razones del porqué una persona o un grupo de personas es "marcada" y separada. La segunda fundamentación de este trabajo se enmarca en los millones de personas con vih, ya que el vih y el sida se han convertido en "marcas" contemporáneas que se añaden a estas personas, vistas como transgresoras del orden y de la norma.

Nuestra tarea, como hilo conductor, es buscar dónde está la fuerte raíz del estigma religioso que separa a las personas, los diferencia con señales y marcas que fragmenta al ser humano y lo lastima en su integridad. Estas formas de ver el mundo y al ser humano están basadas en paradigmas religioso-culturales. Por eso indagaremos algunos de los paradigmas religiosos que tienen como base la separación.

Los "relatos humanos" generados a partir de las personas con vih y sida confirman la necesidad de estas búsquedas. Esto significa trabajar en un doble proceso: la búsqueda de las raíces de los paradigmas que generan tales estigmatizaciones, y por otro, la propuesta de otras bases que puedan ser el inicio de otros paradigmas para que las formas de pensar, las actitudes y las conductas estigmatizadoras también se transformen.

Con estos propósitos el primer capítulo inicia con la conceptualización de tres categorías importantes, cultura, estigma y paradigma, las cuales son la base para encontrar respuestas, comprender y evidenciar el estigma desde varios niveles. Posteriormente el enfoque se hará en el mundo de la Biblia Hebrea. La orientación será en el tiempo específico del postexilio. El interés de este espacio histórico se da porque es allí donde se generó el código de pureza. Este código es importante porque forma parte de los fundamento de la "identidad judía" y porque la "pureza" y la "impureza" pueden darnos respuestas fundamentales acerca del sentido del estigma religioso. El código de pureza está conectado con las nociones de diferenciación y separación que es una de las bases para la estigmatización. Por eso también buscaremos el referente "simbólico" de la pureza y la impureza, ya que de esta manera lograron no sólo mantenerse en el tiempo, sino se modificaron y se asimilaron en la tradición cristiana.

Investigaremos todo el aparato ideológico que existe detrás de este código y de este modo entreveremos los fundamentos no sólo teológicos sino también políticos y sociales que hicieron que este código sea una marca esencial en el pueblo judío.

En el segundo capítulo enmarcaremos nuestro trabajo en el siglo I, junto al evangelio de Mateo. A partir de este escrito encontraremos las huellas del código de pureza, en un ambiente judeo cristiano y en una comunidad marcada por grandes tensiones. Evidenciaremos en qué medida intervino el código de pureza, cómo se adaptó en la realidad de las comunidades judeo cristianas y cómo se apropió de los cuerpos de las personas.

Nuestro trabajo se basará en las narraciones de los cuerpos enfermos que presenta el evangelio de Mateo. Con este propósito presentamos al "cuerpo" como una unidad compleja, la cual nos dará elementos para iniciar caminos de deconstrucción en torno al estigma religioso. "Cuerpo" como categoría será el hilo conector con el capítulo siguiente.

En este capítulo encontraremos tres referentes importantes, el primero "el momento de la compasión" que mostrará la relación y la tensión que se da cuando los cuerpos

enfermos y los cuerpos sanos se encuentran. Aquí analizaremos las posturas que tuvo Jesús en torno a estos cuerpos. El segundo referente será "el momento de la ley y la compasión", donde realizaremos la exégesis de Mt 12,9-14. Esta es la narración del hombre de la mano seca. Este relato nos ayudará a comprender el sentido del estigma desde la simbología narrativa, desde el cambio de nivel que se da en el debate entre Jesús y los fariseos y desde la evidencia de "lo lícito" como preocupación y búsqueda de los judíos del siglo I. El tercer referente lo encontraremos en las narraciones que se relacionan con el código de pureza. Uno de los puntos importantes será el acercamiento a tres relatos, el hombre con lepra (Mt 8,1-4), la niña muerta (9,18-19.23-26) y la mujer con flujos de sangre (9, 20-22), cuerpos que evidencian estigmas legalmente aprobados y "normalizados" en el imaginario de los judíos.

En el tercer capítulo de la tesis evidenciaremos las nuevas preguntas que los cuerpos con vih y sida están generando al mundo cristiano. Desde ellos miraremos las formas donde se hace indudable la estigmatización. Veremos cómo los antiguos imaginarios judeocristianos se reflejan en las posturas morales y éticas del cristianismo de nuestra época. Para esto será importante evidenciar los niveles simbólicos que adquirieron los cuerpos con vih y sida y las consecuencias negativas que se generaron a partir de los "cuerpos-símbolos". Terminamos el capítulo proponiendo dos posibles formas para deconstruir el estigma legitimado en los cuerpos con vih. La primera parte del concepto simbólico de la "desgracia y la culpabilidad" y su disociación, trabajado en el primer capítulo. La segunda, junto a la ética contextual, plantea algunas bases para la recreación de hermenéuticas bíblico-teológicas a partir del cuerpo, donde la sexualidad será uno de los ejes principales.

Esta tesis es el reflejo de preguntas vitales que el ser humano se hace hoy, que a su vez son parte de nuevas respuestas que inician nuevas preguntas. Eduardo Galeano respondía en una entrevista: "Las respuestas que valen la pena son siempre nuevas preguntas" (Galeano 2001, 79). El cuerpo del ser humano, creado con la *ruah* divina es una constante pregunta y una permanente respuesta. La pregunta esencial en nuestra tesis es ¿Por qué permitimos que la vida sea "marcada", señalada, dividida y dañada? Pregunta

que parte de la evidencia de que la vida de millones de cuerpos está siendo agredida no sólo por un virus, sino por el estigma legalmente aprobado por las culturas, las sociedades y las religiones.

La vida sólo puede ser comprendida mirando hacia atrás,

pero sólo puede ser vivida mirando hacia adelante.

Sören Aabye Kierkegaard

CAPÍTULO I

IDENTIDADES QUE MARCAN Y SEPARAN

El cristianismo está unido íntimamente a la escritura y a las tradiciones judías, éstas traspasaron las fronteras del tiempo y se hicieron parte de las tradiciones cristianas. A partir de esta afirmación comprendemos que los grupos humanos que nos antecedieron en el tiempo, no por estar lejanos dejan de ser una influencia en la vida de nuestros propios pueblos. El caso particular de las religiones es un ejemplo de este planteamiento, por eso no es arriesgado identificar en la teología y en el imaginario religioso de un pueblo contemporáneo, rasgos que tienen sus raíces profundas en religiones antiguas.

Desde esta perspectiva planteamos que la religión es un poderoso instrumento de transmisión de ideas y de comportamientos. Por esta razón en este primer capítulo investigaremos los imaginarios religiosos de la pureza y la impureza, cómo traspasaron espacios históricos y cómo llegaron a ser parte de paradigmas religiosos. Veremos cómo la pureza y la impureza se convirtieron en representaciones socio-culturales, que generaron ideas y comportamientos que derivaron en separación, exclusiones y estigma.

En la primera parte de este capítulo delimitaremos las categorías de cultura, de paradigma y de estigmatización que serán la base teórica de nuestro trabajo. Desde allí veremos los sentidos de porqué o cómo se generan los paradigmas, los imaginarios y la conducta dentro de los grupos sociales. En la segunda parte trabajaremos la pureza y la impureza como imaginarios religiosos y como símbolos capaces de generar paradigmas en las culturas. A partir de allí identificaremos su importancia en las culturas antiguas. La tercera parte nos conducirá al periodo del postexilio donde se recreó la identidad del pueblo judío y donde puro e impuro se transformaron en parte de los códigos legales. Es allí donde buscaremos las huellas de estigmatización dentro de estos planteamientos

paradigmáticos. En la cuarta y última parte de este capítulo nos adentraremos en la tradición sacerdotal, en el sentido del código de pureza plasmado en el libro del Levítico, y buscaremos la relación de este código con la imagen de "Dios es Santo".

1.5 Clarificando categorías

Cultura, paradigma y estigma son las categorías teóricas desde donde delimitamos nuestro trabajo. Estas tres categorías las extraemos de tres campos específicos: la antropología, la sociología y la psicología social.

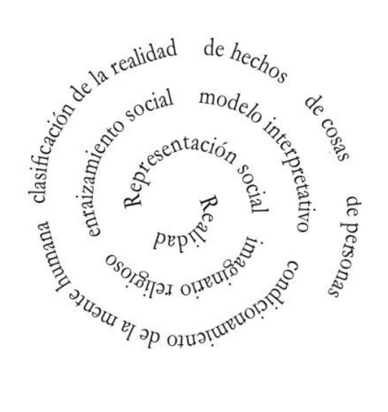
1.5.1 La cultura: una manera de ver la vida y de moverse en la vida

Las culturas y las sociedades son construidas por presupuestos y acciones humanos. Desde la antropología y la psicología social se explica que la cultura y la sociedad se comprenden desde las "representaciones sociales[1]" las cuales son una manera de recrear la realidad a partir de un proceso que genera modelos de pensamiento y de comportamiento. Las "representaciones sociales" se generan gracias a la simbología que el ser humano forma a partir de la realidad, pero que pueden o no coincidir con la realidad. Para comprender mejor lo expresado realizamos el siguiente esquema[2]:

---

[1] La representación social es "un medio de recreación de la realidad, de reformulación de modelos y de comportamientos. Es parte de una estructura simbólica, lingüística, y desde luego social. Se genera, desde la creación o más bien re-creación de símbolos (el símbolo añade significado a alguna realidad posiblemente desconocida). Por esto la representación social es parte de un proceso de objetivación (generación de imágenes) y de enraizamiento social (cuando se le otorga significado y utilidad), el cual se dispone en los sistemas cognoscitivos y en la cultura (sistema de valores y contravalores). A partir del momento de la socialización, la representación es capaz de clasificar la realidad, los hechos, las cosas y las personas. Esta capacidad lo da el consenso social; es decir, se convierte en un modelo interpretativo específico, común y conocido de un determinado grupo. Este modelo condiciona y orienta la mente del ser humano, hasta convertirse en un modelo de conocimiento. Por estas razones, las representaciones sociales influyen en el modo de percibir y relacionarse con la realidad (cf. Schiavo 2011, 14-22).

[2] Proponemos este esquema partiendo de que tanto la realidad como la formación de la cultura y dentro de ella las representaciones sociales, no son espacios lineales sino cíclicos, es decir que los símbolos generados desde una representación social se dan en espacios complejos, los cuales no comprenden una sola realidad o una sola cultura sino que pueden moverse tanto en el tiempo como en diferentes espacios. Por esta razón muchas representaciones sociales se repiten, se modifican se mantienen y se recrean en las culturas.



Desde esta perspectiva las concepciones del orden o del caos que se genera en una sociedad tienen que ver con las representaciones de cada cultura y con el encuentro o desencuentro que se dan con otras culturas. Por tal razón es fundamental aclarar el concepto de cultura que trabajaremos en esta tesis que desarrollamos aquí a partir de Gerald Arbukle y de Clifford Geertz. El primero presenta a la cultura como:

> Un sistema de significados percibidos que se revisten de símbolos, mitos y rituales. Estos valores dictan a quien debería incluirse o excluirse. También legitiman la violencia que se requiere para mantener la exclusión (Arbukle 2004, s/n).

Geertz tiene una posición más amplia:

> La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida (Geertz 1973, 88).

Ambos autores aceptan que en las culturas existe un sistema de significados y significaciones, cuyas formas principales son los símbolos a los cuales se les otorga un valor. Ambos autores coinciden también cuando explican que estos valores otorgados son la base del desarrollo de actitudes frente a la vida y que estas actitudes pueden implicar exclusión o inclusión. Ambas situaciones se relacionan con lo semejante y lo diferente, con lo conocido y lo misterioso, lo que se comprende y lo que no.

Cuando nos adentramos al mundo de la Biblia Hebrea, nos encontramos con imágenes, símbolos, mitos y rituales, que son parte inherente a la representación literaria de Israel. Aunque apoyamos en parte la posición de John L. McKenzie cuando explica

que los pueblos del Antiguo Oriente basan sus orígenes y sus instituciones en la mitología, y no se basan en la historia (McKenzie 1972, 654), tomamos en cuenta al rabino Harold Kushner que indica que "el centro de la identidad judía no es la creencia sino la comunidad y la historia" (Kushner 1996, 18).

Por lo tanto, si bien se puede entender que la cultura israelita se desarrolla a partir de arquetipos mitológicos que reforzaron a través del tiempo la comprensión de la propia identidad, es imprescindible llegar a la comprensión de que la identidad es parte de la cultura y la cultura se conecta con los mitos, pero también con la historia, como indica Kushner.

El concepto de cultura de Arbukle es llamativo porque implica que las culturas están conformadas de símbolos, mitos y rituales que desprenden valores con características muy particulares, las de la inclusión y la exclusión. Sin duda la forma de auto-comprenderse como pueblo deriva en cierto tipo de valores. La búsqueda de los sentidos que estos valores generaron en este pueblo será uno de los hilos conductores de nuestro trabajo.

1.5.2 El Paradigma como planteamiento de representaciones sociales y culturales

Tomando en cuenta el sentido de cultura, partimos de esta misma mirada para comprender la categoría de paradigma. Contemporáneamente el concepto de paradigma ha sido utilizado específicamente en el campo científico[3], pero también las ciencias sociales han aportado una importante perspectiva. Es desde allí que nos interesa considerar esta categoría.

En las ciencias sociales el concepto de paradigma se relaciona con la cosmovisión[4] la mirada específica del mundo y de la vida. Edgar Morin sintetiza el sentido de

---

[3]Thomas Samuel Kuhn en su libro *The Structure of Scientific Revolutions* (Estructura de las Revoluciones Científicas) define el paradigma como "un modelo o patrón aceptado por la comunidad científica en sus tareas rutinarias"(Kuhn 1982, 51).

[4] "Algo es igualmente cosmovisión tanto si se basa en supersticiones y prejuicio, como en el conocimiento científico y la experiencia" (Rorty 2006, 68).

paradigma como "un modelo conceptual que dirige todo el pensamiento" (Morin 2008, 21). De este importante concepto general nos acercamos a la perspectiva de Alain Touraine que explica que un paradigma puede ser ubicado desde significados e interpretaciones de las categorías de análisis más habituales, los actores, los conflictos, las representaciones del yo y de las colectividades. Por lo tanto, el paradigma es un modelo que se construye y llega a formar representaciones de la vida social para que ésta tenga sentido. Es decir determina en qué términos se explica la vida (cf. Touraine 2005, 14-16).Además este autor explica:

> Un paradigma no es sólo un instrumento en las manos del orden dominante, sino igualmente la construcción de defensas, críticas y movimientos de liberación. Todas estas formas de resistencia se basan en principios no sociales de legitimación. Todo paradigma es una forma particular de apelación a una figura y otra de lo que yo denomino el *sujeto* y que es la afirmación, de formas cambiantes, de la libertad y de la capacidad de los seres humanos para crearse y transformarse individual y colectivamente (Touraine, 18).

Este último párrafo es importante por la acertada aclaración de Touraine de que un paradigma no sólo es un instrumento utilizado por quienes detentan el poder, sino también por otros grupos heterogéneos que pueden ser antagónicos. De todas maneras tanto unos como otros buscan *principios de legitimación* como formas de afirmación y/o búsqueda de libertad y recreación.

En todas las sociedades nos encontramos con esta variedad de actores y actuaciones; las sociedades del mundo de la Biblia Hebrea no son una excepción. Desde estas puntuaciones nos interesa indagar en los motivos por los cuáles algunas formas, perspectivas y lineamientos ideológicos se sobreponen a otros, es decir, porqué unos paradigmas priman sobre otros, y porqué logran pasar las fronteras del tiempo.

Desde estas perspectivas observamos que un paradigma supone modos de pensamiento, de representaciones, acciones que tienen interrelación y que son capaces de

---

Desde la perspectiva de la etnografía "La cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo, integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo" (López 1995, 214).

crear y explicar la vida de una u otra manera. Por eso resulta tan importante el concepto de paradigma en nuestro trabajo. El código de pureza planteado específicamente en el libro del Levítico es parte de una línea paradigmática que nos acerca a las tradiciones deuteronómica (D) y sacerdotal (P)[5] que son un modo de ver la vida, de proponer e incluso de imponer la vida. Es una representación de la realidad que se define a partir de la distinción entre puro e impuro, entre sagrado y profano.

1.5.3 La visión socio-antropológica del estigma

Partiendo de los conceptos de cultura y paradigma ya expuestos nos encontramos ahora con una categoría más específica, el estigma. Desde el concepto de cultura planteado por la antropología se descubre por un lado las realidades simbólicas que generan tanto pensamientos como formas cotidianas de ver la vida, y actuar en la vida. Por otro lado, estos valores transformados en principios son capaces de legitimar la violencia que se requiere para mantener la exclusión. Este es un punto clave para empezar a identificar el sentido de estigmatización.

Tomamos en cuenta que el estigma, según indica Erving Goffman, fue desde muy antiguo la *marca* que señalaba a una persona; esta señal estaba íntimamente ligada a "algo inusual o malo acerca del estado moral del significador" (Goffman 1963,13). Este mismo autor explica que quien llevaba una marca determinada era reconocida como una persona manchada, contaminada y, por lo tanto se la debía evitar. Esta referencia histórica está ligada a los griegos, de donde proviene la palabra estigma. Sin embargo, la idea de *marcar con un signo*, real o simbólicamente a alguien considerado como portador de algo negativo, es históricamente muy común y más antiguo que la cultura helena.

Es cierto también que el estigma es parte de estos símbolos que las culturas generan. La pregunta que viene luego de percatarnos de que las sociedades, incluso las

[5] La hipótesis documentaria de las varias tradiciones que redactaron los libros de la *Tanaj,* en el mundo judío, Antiguo o Primer Testamento (en el cristianismo) son la fuente elohista (E), la yahvista (J), la deuteronomista (D) y la sacerdotal (P). Hoy existen críticas sobre la existencia o no de estas tradiciones, sin embargo, si bien no se puede definir con total seguridad los textos y sus momentos históricos de creación o recreación, es cierto que la hipótesis de las tradiciones ayudan a dar un marco general a los textos, como es el caso del Pentateuco.

más antiguas, estigmatizaban a cierto tipo de personas e incluso grupos, es ¿por qué lo hacían? Mary Douglas, antropóloga inglesa, propone una respuesta al respecto: "Cuando la sociedad estigmatiza y excluye, está intentando protegerse a sí misma del contagio y asegurar su propia supervivencia" (En: Paterson 2003, 38). Sin embargo, y esto no lo podemos perder de vista porque es fundamental, las personas estigmatizadas son propensas a una muerte social[6]: "Los contaminadores potenciales se convierten en cabeza de turco[7], individuos que han roto un tabú de algún tipo y tienen que ser expulsados o castigados" (En: Paterson 2003, 38).

Otro dato importante que aporta Goffman en torno al sentido de la categoría estigma es que si existe una persona estigmatizada significa que hay una persona que no lo es. A este grupo el autor le llama los "normales", entendiendo que un normal es una categoría que se sustenta en una identidad de pertenencia: ser igual a los demás. Una persona entra a formar parte de la categoría de estigma cuando la identidad social normal, por alguna razón, ha sido dañada temporal o permanentemente.

A partir del planteamiento de Goffman se reconoce que tanto la normalidad como la anormalidad son representaciones sociales que están determinadas cultural y socialmente. Esto indica que una cultura o una sociedad es capaz de establecer lo que considera normal y lo que no lo es.

Estos planteamientos básicos nos dan ideas clarificadoras sobre el sentido del estigma a nivel tanto sociológico como antropológico. Estas perspectivas nos ayudarán a comprender el porqué de las leyes expresadas en la Biblia Hebrea y, posteriormente, en el Nuevo Testamento, particularmente las de pureza e impureza que parecen legitimar el estigma. También aclararemos las intenciones histórico-teológicas que llevaron al pueblo

[6] La muerte social está relacionada con las actitudes de rechazo, de desprecio, de abandono.
[7] La expresión que utiliza Douglas *cabeza de turco*, resulta por demás apropiada para comprender el sentido de las muchas acusaciones que alguien estigmatizado sufre. Ya que esta expresión tiene un trasfondo histórico que recuerda a la época de las cruzadas, cuando las batallas entre cristianos y turcos eran constantes. Cuando un cristiano lograba cortar la cabeza a un turco era una ganancia para la cristiandad, y éstos colgaban la cabeza en un mástil o en una lanza y era momento propicio para que los cruzados lo acusaran de todo los males.

de Israel a definir estos imaginarios en leyes y bajo qué necesidades actuaron y en qué circunstancias se elaboraron.

1.6 Pureza e impureza

Hoy la pureza cultural, religiosa y social está asociada a la limpieza, al color blanco, a la virginidad, se asocia también con un estado de santidad y bien moral. La impureza se asocia con la suciedad, con el acto sexual, con el sentido de pecado, error, abominación e inmoralidad.

Desde una visión religiosa nos preguntamos cómo se llega a identificar contemporáneamente lo puro con lo moralmente bueno, y lo impuro con lo moralmente malo ¿Los datos que nos ofrece la Biblia Hebrea no muestran estos significados? Posiblemente tenemos que buscar este añadido en el cristianismo naciente, o preguntarnos si estas interpretaciones son parte de un proceso legitimador extraño a los sentidos primarios del texto bíblico. Estas dudas nos llevan, primero a la búsqueda del sentido de pureza e impureza, segundo nos conducen al mundo religioso antiguo donde se produjeron los textos de la Biblia Hebrea.

1.6.1 La pureza e impureza como símbolos

Para comprender la pureza y la impureza como símbolos partimos del ser humano y sus relaciones. Como primer elemento, tomamos como base parte del planteamiento de Paul Ricoeur quien señala que la pureza y la impureza son tomadas como símbolos que se alinean al sentido de culpa entendido como "un cuerpo extraño incrustado en la eidética[8] del hombre" (Ricoeur 1960, 4). Un segundo elemento nos lleva a entender la culpa desde el campo mítico[9], desde donde se trata de explicar el conocimiento del ser humano sobre sí mismo.

---

[8] Eidética puede ser tomada como conocimiento, pero también como algo que no es esencial a nivel ontológico.

[9] Ricoeur expresa que no hay otra forma de acercarnos al paso de la inocencia a la culpa, ya que ésta escapa al campo empírico, por lo tanto "La empírica de la voluntad debe ser abordada desde una mítica concreta" (Ricoeur, 3).

Para entrar a este mundo mítico es imprescindible entrar en el mundo discursivo y expresivo de los mitos (Ricoeur 1960, 4). Los mitos no son elaboraciones primarias sino secundarias, ya que a su vez nos remiten a un lenguaje fundamental, "el lenguaje de la confesión" que habla de la culpa y del mal. Nos encontramos entonces con toda una "simbólica del mal" donde cuerpo, materia y pecado original son tomados también como

> símbolos míticos -como la lucha entre las fuerzas del orden y la del caos, el destierro del alma en un cuerpo extraño, la ceguera infligida al hombre por una divinidad hostil, la caída de Adán-, así como éstos a su vez, remiten a los símbolos primarios de mancha, el pecado y la culpabilidad (Ricoeur 1960-2004, 4).

Por lo tanto es necesaria la observación de que tanto la pureza como la impureza están sujetas a relaciones entre los cuerpos, los espacios, los tiempos, lo diverso, lo real y lo simbólico. Es decir que tanto lo puro como lo impuro nos están diciendo algo del ser humano, de su manera de entenderse, e incluso de diferenciarse. A la vez que nos dice, a través de la mancha, el pecado y la culpabilidad, de sus angustias y de sus temores, de sus deseos, de sus búsquedas, y de sus fragilidades. Por eso es tan importante este tema, ya que nos ayuda a vislumbrar sentidos más profundos que tienen que ver con la búsqueda continua del ser humano en relación al mal, al bien y a la libertad[10].

Un <u>tercer elemento</u> que nos ayuda a entender el sentido de pureza e impureza es lo que Ricoeur llama la "no disociación". La no disociación entre el mal y la desgracia significa que el orden ético de una mala acción (mal) se asocia con el orden cósmico-biológico del mal físico (desgracia) que puede traer consigo sufrimiento, enfermedad, fracaso, muerte. Por esta no disociación los castigos que se dan por el mal recaen en ambos órdenes; y en el segundo orden el sufrimiento, la enfermedad, el fracaso, la muerte se convierten en signos de mancha (Ricoeur, 145), que muy bien puede traducirse como impureza.

La mancha está relacionada con la culpa, la culpa entendida como una carga negativa añadida. Esta culpa no queda oculta, por distintas razones queda al descubierto,

[10] Paul Ricoeur en su libro "Finitud y culpabilidad" hace su investigación desde dos planteamientos específicos: desde el ser humano y la libertad, por esta razón tomamos como una base fundamental en este parte de nuestro trabajo su mirada filosófica.

por lo tanto quien tiene culpa está manchado. La mancha es símbolo que se identifica con lo impuro. En la literatura Sacerdotal es la perspectiva que se va imponiendo en el código de pureza.

Desde lo expuesto, se puede identificar la mancha con el estigma, éste como símbolo de mal y desgracia, ambos totalmente asociados. Estigma como marca, y desde la perspectiva que perseguimos, con un posicionamiento negativo. Por esta razón nadie quiere estar manchado, marcado, estigmatizado, porque vivir con culpa supone la angustia de ser señalado, separado, sentirse y saberse "fuera de". Por lo tanto se busca la posibilidad de quitar la mancha, en este sentido, los ritos de purificación cobran vida y se hacen necesarios.

Mary Douglas nos provee de un cuarto elemento para terminar de comprender los sentidos simbólicos de la impureza: la suciedad. Cuando pensamos en mancha, se la asocia cotidianamente con la suciedad. La autora, siguiendo de cerca a Ricoeur, plantea que la suciedad es parte de la simbología de la culpabilidad y del mal, y por lo tanto se la identifica con la impureza. La suciedad más allá de entenderla en su sentido patógeno o de higiene, la referimos a su sentido de estar fuera de su sitio[11], a "la dimensión de lo que no debe ser" (Alzate 2007, 19). Esto explica que las dos condiciones de este enfoque son el orden y el caos y desde esta perspectiva el caos se genera cuando se viola el orden. El concepto de orden nos lleva a la comprensión de que si hay suciedad es porque se ha transgredido un sistema ordenado que se rige y se norma con elementos apropiados; en el momento en que aparece algo inapropiado se da el rechazo, se rechaza lo que no está normado. (cf. Douglas 1991, 34). En este sentido la pureza resulta ser el símbolo del sistema, del orden, de lo establecido, de la norma; la impureza por oposición es el símbolo del desorden, de lo que se aparta del sistema, de lo anormal, del caos.

Como veremos más adelante esto no sólo es parte de la historia antigua, posiblemente los símbolos cambian, pero lo que persiste es la idea, la percepción de la mancha, de lo sucio, de lo impuro como algo negativo, de ese "algo" o alguien que se

[11] Es imprescindible recordar en este punto aquello que comentamos, junto a Ricoeur, sobre el sentido simbólico mítico.

tiene que apartar porque está marcado o tiene una mancha como símbolo de culpabilidad. Para ejemplificar lo que estamos indicando presentamos dos textos, el primero de Levítico[12] donde dice:

> Toda persona pura podrá comer la carne. Pero quien, en estado de impureza, coma carne del sacrificio de comunión presentado a Yahvé, ése será excluido de su pueblo. Si alguien toca cualquier cosa inmunda, sea inmundicia de hombre o de animal, o cualquier otra abominación impura, y luego come de la carne del sacrificio de comunión ofrecido a Yahvé, será excluido de su pueblo (Lv. 7, 20-21).

El segundo texto es tomado del "Diagnóstico de situación y respuesta al VIH y sida en Costa Rica"

> La Legislación costarricense protege los derechos de las PVIH a recibir tratamiento y no ser discriminadas, independientemente de raza, nacionalidad o preferencia sexual. Sin embargo, a pesar de dichas garantías, los prejuicios se mantienen gracias a una fuerte raíz cultural o al hecho que el nivel de conocimiento de la población sobre formas de prevención y transmisión, convive con prejuicios hacia TS, HSH y población transexual y PVIH en general (Muñoz 2009, 80)[13].

Encontramos en estos textos los símbolos tanto primarios como secundarios planteados por Ricoeur: la mancha en el Levítico se presenta ante el hecho de ser impuro, la culpa en esta ley es haber traspasado la línea de la pureza al comer carne consagrada en estado de impureza. Esta culpa tiene como consecuencia el ostracismo. En un contexto veterotestamentario el "ser separado del pueblo" muy bien podía suponer la muerte[14].

---

[12]El código de pureza es parte del tránsito donde la comprensión de la impureza se irá reconociendo como parte del pecado, pero al parecer no desaparece la relación de la impureza como parte del misterio.

[13] TS, trabajadoras sexuales. HSH, hombres que tienen sexo con hombres. PVIH, personas con vih.

[14] Lv 7, 18-27 hace referencia a la carne dada en sacrificio, donde se da sentencia cuando se come luego del tercer día, cuando se toca cosa impura, cuando la persona está en estado de impureza, cuando alguien toca algo inmundo y come carne del sacrificio y cuando se come la grasa o se toma sangre del animal. Estas últimas situaciones hacen que la persona que incurra en esto sea excluida de su pueblo. Esta sentencia tiene dos sentidos importantes la primera que si se daba en un contexto de pueblos nómadas suponía la muerte de quien era excluido, es decir se lo condenaba a muerte. Segundo, tomando en cuenta el sentido de pertenencia a un pueblo, suponía la negación a las promesas divinas hechas a Abraham. Aquí ya vislumbramos la fuerza de código que se le va otorgando a la pureza, y la connotación negativa que se va perfilando en la impureza. La fuerza de la sentencia radica en que todo aquel que esté impuro y se acerque o ingiera aquello que está consagrado trasgrede una ley sagrada, esta ley se aplica también a

En el segundo texto observamos las leyes de un país que resguarda los derechos de las personas que tienen vih, sin embargo, existe un nivel mucho más poderoso que sobrepasa el derecho, se trata de la cultura que se guía por prejuicios a un grupo de personas "manchadas" por una enfermedad que se asocia a ciertas actividades, estilo de vida o identidad sexual. Las personas con vih pasan a ser parte de un grupo más extenso, que a nivel cultural son catalogadas en última instancia como los culpables o anormales, como indica Goffman. En este ejemplo se hace evidente la no disociación entre el mal y la desgracia. Es más, dentro de los prejuicios culturales que nombra el documento, las personas con vih son consideradas como un mal, y el sufrimiento de la enfermedad, el sentido de desgracia, se asocia a la culpa. Una importante pregunta nace de esta afirmación ¿de qué se les culpabiliza a unos y a otros?

En ambos casos tanto la persona considerada impura como la persona con vih son consideradas culpables porque han cometido algo indebido, no permitido, algo no lícito, y por eso requieren un tipo de castigo. El castigo será la separación. En el primer caso es evidente, la ley indica la separación del pueblo. El segundo también está marcado por la separación; la cultura se encarga de aislar, separar o marcar a un grupo de personas con características particulares que no están dentro de la normalidad, separa a los normales de los que no lo son. En ambos ejemplos hay personas que pasan el límite del orden y de lo establecido, por lo tanto generan caos.

A través de la perspectiva filosófica de Ricoeur y con la mirada antropológica de Douglas, comprendemos que tanto la pureza como la impureza son símbolos de un sistema cultural muy amplio. Este sistema está determinado por un tiempo histórico y es sustentado por un mundo religioso, social, político y económico interesado en marcar diferencias y transferir a la mente de quienes componen un pueblo, una sociedad o un grupo, la idea de que el orden es parte natural de la humanidad. Sin embargo, aceptando

---

aquel que come grasa que es un manjar ofrecido sólo a Dios, o el beber sangre que es sinónimo de quitar la vida a un ser vivo. Aquí se entiende mejor el sentido simbólico del código de pureza, no importa el "cómo" o el qué, lo importante es el límite marcado por este código.

el lenguaje de la representación social comprendemos que estamos frente a un modelo, a un paradigma, que quiere explicar la vida.

El hecho de representar la vida con lenguajes culturales es una constante preocupación del ser humano, nuestro siguiente paso será recorrer algunas culturas antiguas y su vivencia particular en torno a la pureza y a la impureza. Probablemente éstas pueden decirnos mucho acerca de nosotros mismos.

1.6.2 Las culturas antiguas y la pureza

Podemos afirmar que la idea de pureza e impureza es común en los pueblos antiguos, aunque su uso no marcaba los fundamentos de todos estos pueblos. Desde una aproximación al lenguaje encontramos que la raíz semítico occidental *thr* que significa "ser puro", no está documentada en los textos semíticos antiguos, a excepción de los textos ugaríticos entre 1600 a 1200 a.C., y en la Biblia Hebrea aparece con preferencia en los libros de origen más reciente.

La literatura bíblica forma parte de un mundo más extenso que es la familia de las tradiciones del Mediterráneo Oriental. Si nos acercamos a esta literatura a partir de los datos que proporcionan Victor Mathews y Don Benjamín, nos encontramos con un gran número de códigos legales como: el Código de Ur - Nammu (2112-2095 a.C.) que es el más antiguo sistema legal conocido, escrito en sumerio; el Código Sumerio (1800 a.C. aproximadamente);el Código de Hammurabi, el tratado de teoría legal, ciencia política y organización social (1792-1750 a.C.); el código Hitita (1450-1200 a.C.); y el Código Mesoasirio (1115-1077 a.C.) con un patrón similar al de Hammurabi. Cada uno de estos códigos tiene paralelos con textos bíblicos, primordialmente en Levítico, Números, Deuteronomio y Éxodo. Las leyes que tienen paralelos en el libro del Levítico se encuentran especialmente dentro del Código de Santidad[15], a partir del capítulo 17 (Mathews 1997, 97.101.110.114).

---

[15] El código de Santidad, explica Jhon L. Mckenzie, es anterior al exilio (Lv 17 – 26). El fundamento de la observancia de las leyes prescritas en este código es la afirmación sobre la santidad que el Dios Santo

Un dato importante es que las leyes que encontramos en la Biblia Hebrea surgen del mismo entorno cultural que estos códigos más antiguos. La imagen evidente de Israel es la figura religiosa en el sentido de que la ley es representada como emitida por Dios. En la tradición sacerdotal[16] por ejemplo, la preocupación fundamental de las reglamentaciones es asegurar que la impureza no se acerque a la santidad de Dios. En dicha tradición vemos una perspectiva particular de la vida y de la historia, los elementos paradigmáticos tienen características que mantienen un orden en los textos recreados en esa época.

Respecto a lo expresado realizaremos una comparación entre dos narraciones donde vemos rasgos particulares de dos tradiciones. Estos paralelos muestran los sentidos, los parámetros y los pensamientos que se desarrollan a través de las construcciones culturales. La Epopeya de Guilgamés es muy anterior a los textos bíblicos, compuesta posiblemente en la época del bronce antiguo 3000-2000 a.C.[17], sin embargo ambos textos nos muestran ejemplos simbólicos del sentido del bien, del mal y de la sabiduría en el hecho de hacerse humano.

La primera narración, tomada de la epopeya de Guilgamés, es sobre el mito de *Harimto Samaht*, la mujer sabia, *y Enkidu* que es un ser creado por la asamblea divina que debe aprender a ser un ser humano. Hay algunos elementos que nos interesan mostrar en esta narración, para esto exponemos tres partes de la narración con posibles paralelos en textos bíblicos:

---

exige a su pueblo *sed santos porque yo soy Santo* (Lv 19, 2-20). Santidad que toca las relaciones entre los israelitas y las formas cómo vivir el culto (cf. Tábet 2004, 219). Éxodo y Números tienen textos de este código, sin embargo la sección más amplia se encuentra en Levítico. Este código tiene algunas diferencias fundamentales con la tradición sacerdotal, Elizabeth Cook indica que "Las distinciones principales entre los acercamientos de P y el Código de Santidad tienen que ver con su comprensión de la santidad, pureza, impureza y las consecuencia de la impureza"(J. Joosten 1996, 5. En: Cook 2011, 86). Así este código puntualiza la amenaza de los extranjeros no desde la perspectiva social sino tomando en cuenta el peligro de contaminación que éstos suponen para el pueblo y para la tierra (Cook, 93).

[16] Tomamos la tradición sacerdotal (P) como una corriente que se caracteriza por ocuparse de cuestiones de culto y ritual, de genealogías, cuya imagen de Dios es el Dios Santo, y que la presencia de Dios es entendida como gloria y habitación en un tabernáculo. Además se acepta que esta corriente no existió como un documento narrativo independiente sino tuvo fuentes propias para contextualizar y sistematizar las tradiciones Yavista y Eloista, y creó el tetrateuco (Gn-Nm) en el periodo del exilio (cf. Murphy 2005, 5). Dentro de esta tradición encontramos el código sacerdotal y el código de santidad.

[17] Esta epopeya fue muy popular durante el reinado de Asurbanipal (668 – 626 a.C.).

Epopeya de Guilgamés	Textos Bíblicos
La mujer sabia vio a esta criatura primitiva, a este salvaje de las profundidades de las llanuras sin árboles.	Gn 2,25 Estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro
La mujer sabia desnudó sus pechos, Enkidu poseyó su cuerpo. Ella no sentía vergüenza aceptó su pasión… ella trató a este salvaje como a un hombre. Enkidu hizo el amor con ella. Durante seis días y siete noches la poseyó, todos los días y todas las noches tuvo relaciones con la mujer… Enkidu se volvió débil, incapaz de correr como antes, pero su mente estaba llena de una nueva sabiduría (…) Finalmente la mujer dijo: "Ahora eres sabio, Enkidu, ahora eres como nosotros.	Gn 3,5-7 "Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal." Y como viese la mujer que el árbol era bueno para comer, apetecible a la vista y excelente para lograr sabiduría, tomó de su fruto y comió, y dio también a su marido, que igualmente comió. Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y, cosiendo hojas de higuera, se hicieron unos ceñidores.
Enkidu no sabía comer pan, Nadie le había enseñado a bebe cerveza (…) Entonces la mujer dijo: "Come el pan Enkidu, es necesario para vivir. Bebe la cerveza, es un don de la tierra" (…) Enkidu comió pan hasta saciarse. Bebió cervezas de siete jarras. Se volvió alegre y divertido… Enkidu se convirtió en un hombre.	(cf.Gn 9,21, 19,32, Lv 10,39)

Podemos observar que la sabiduría está ligada a la divinidad, ambos textos lo expresan. La sabiduría en el primer texto está ligada a la mujer, y el sentido de desnudez y la intimidad sexual va unido a la trasmisión de sabiduría. En el texto bíblico la búsqueda de sabiduría es planteada con un trasfondo negativo, de error; es decir, es un elemento que no está permitido a los humanos, la mujer y el varón, por lo tanto trasgreden la norma impuesta por la divinidad. En la epopeya de Guilgamés al contrario, la divinidad busca la forma para que el ser creado, la obtenga. Adquirir sabiduría, el comer y beber son parte del hacerse humano, también supone acercarse, en términos bíblicos, al árbol del bien y del mal sin temer un castigo.

El sentido de desnudez y de vergüenza tienen referentes diferentes, en Guilgamés es parte del ritual, pero también puede representar un estrato primitivo y salvaje. En Génesis es parte de la creación, no era malo. La vergüenza en Guilgamés va del lado opuesto a la del Génesis, en el primer relato el no tener vergüenza es un antecedente para obtener la

sabiduría. En cambio en el Génesis hay un cambio de no sentir vergüenza, a darse cuenta de que están desnudos por haber comido del fruto prohibido, la vergüenza es una consecuencia. El texto no indica el porqué sienten vergüenza, sólo plantea más adelante que el hombre "sintió miedo" (Gn 3,10).

En estas narraciones también observamos que todo pasa por el cuerpo, esta es la riqueza de este tipo de relatos donde la imagen del cuerpo, la sexualidad y la sensualidad no se ligan a un terreno prohibido, negado o manchado. Aquí el cuerpo es el depositario de la sabiduría, con o sin trasgresión, es en el cuerpo donde se dan las sensaciones y es a través de él que se ve el mundo y el cuerpo se convierte en símbolo.

En estos relatos observamos que ambos textos delimitan su posicionamiento de diferenciación, de división, de orden y de trasgresión. Ambos relatos son ejemplos donde se puede ver la amalgama de situaciones simbólicas que se manejan en las culturas, si bien parten de una experiencia similar y narran desde un mismo motivo, cada una va delineando sus posturas o representaciones según sus necesidades.

En el mundo simbólico de la cultura israelita el posicionamiento se fundamentó en la religión desde donde conservó para sí el imaginario de lo puro (*tahor*) y lo impuro (*tame´*), y a través de un proceso que derivó en un paradigma ético, religioso y cultural. Los ritos de purificación y de desecración que provenían de costumbres anteriores fueron adecuadas en la representación bíblica de las prácticas cúlticas de Israel. El sentido general lo explica R. de Vaux de la siguiente manera:

> Lo impuro y lo sagrado son dos nociones conexas. Lo uno y lo otro contienen una fuerza misteriosa y temible que obra por contacto y que pone en estado de entredicho. Lo impuro y lo sagrado son igualmente intocables y el que es alcanzado por ellos se hace a su vez intocable. (…) no se trata de una contaminación física o moral[18], y la santidad así adquirida no es una virtud del alma: son *estados* de los que hay que salir para volver a la vida normal (de Vaux 1964, 581).

[18] Walter Brueggemann apoya este sentido alejado de lo moral, porque considera que la idea está asociada con el caos: el orden y el desorden, que son más bien externos (Brueggemann 2007, 212).

De Vaux ofrece características importantes sobre lo sagrado y lo impuro para comprender varias situaciones. Desde la perspectiva de la representación social se entiende que el imaginario religioso de ese entorno no veía como opuestos a lo santo y a lo impuro, sino lo profano como opuesto a lo santo. Otra característica importante es que no hay un modelo interpretativo despectivo de la impureza sino común y cotidiano. Gracias a este modelo de interpretación se clasifica la realidad entre santo y profano.

Este modelo interpretativo cambiará en el exilio donde poco a poco lo santo empieza a integrarse a la pureza, y se va asociando lo profano con lo impuro, y se mantienen como estados de "fuerza misteriosa y temible"[19] (de Vaux, 581). La palabra *thr* como verbo aparece noventa y cuatro veces en la Biblia Hebrea, donde la mayor parte se encuentran en los textos compuestos en el periodo postexílico y en los profetas posteriores a Jeremías; sólo se mencionan en dos textos que se datan como preexílicos (Gn 35,2 y 2Re 5) (Maass 1978, 895). También en el periodo postexílico se generan varios códigos, entre ellos el código de pureza que legislará la vida de los judíos:

> Las leyes de pureza nacieron de la exagerada exigencia de pureza en la comunidad postexílica, que puso al servicio de su sistema incluso ritos arcaicos. Los ritos de pureza codificados en la tradición sacerdotal ofrecen un cuadro expresivo –aunque no sea completo– de este considerable aparato (Maass, 900).

Tanto la pureza como la impureza inicialmente no estaban totalmente ligadas al culto[20], sin embargo a partir del postexilio la pureza y el culto se identifican mutuamente. Esta es una característica del documento o tradición sacerdotal: la necesidad de la purificación están plasmados en el libro de Levítico, donde hay ritos detallada y

[19]Cf. Lv 10,1-3. 7

[20] En su sentido amplio, culto significa todo aquello que busca el favor de Dios (cf. Smith 1987, 1). Para Morton Smith el Antiguo Testamento es una colección de literatura cúltica. El culto aceptado con preferencia, en todo el Antiguo Testamento, es el culto a Yahvé. Sin embargo, las formas que se utilizaban en el culto, como, el sacrificio, están ligadas formalmente a otros pueblos. R. de Vaux explica que los rituales de sacrificio, por ejemplo, se acercan más a los realizados en Canaán que a los de Mesopotamia o de Arabia (de Vaux 1964, 557).

cuidadosamente especificados[21]. Encontramos estos elementos también en partes de los libros de Ezequiel, Deuteronomio, Números y Esdras (cf. Maass, 897).

En las normativas de la legislación sacerdotal, donde se incluye los códigos de pureza y de Santidad, la pureza y la impureza adoptan nuevos significados, Israel debía separarse/diferenciarse de los otros pueblos. Esto significa que para Israel la pureza es un camino para acercarse a la santidad de Dios. Este es el sentido teológico de que en Levítico la ley de pureza (Lv 11-16) esté unida al código de santidad (Lv 17-26). De Vaux concluye que pureza y santidad son parte de una misma exigencia, por lo tanto, los estados de impuro o sagrado ya no se identifican como en épocas anteriores, es la pureza la que se equipara con la santidad y con lo sagrado.

Con la reglamentación levítica, se va perfilando una connotación positiva y otra negativa ¿Por qué se relaciona lo santo y lo divino con lo puro? ¿Qué consecuencias tuvo esto para el pueblo judío? ¿Los presupuestos de lo puro e impuro son elementos que promovieron la estigmatización? ¿Cómo hizo la tradición sacerdotal para darle tanto poder a la pureza y a la impureza hasta el punto de formar leyes con estos presupuestos? ¿Estas son las primeras bases para que algunas tradiciones del mundo religioso judío y posteriormente cristiano identifiquen al cuerpo con lo impuro? Con el siguiente acercamiento podremos responder a algunas de estas interrogantes.

1.7 La construcción de la identidad de un pueblo que marca y separa

Muchas de las tradiciones judías se generaron en el periodo postexílico y se mantuvieron a través de los siglos. El trasfondo cultural y religioso de las comunidades judeo cristianas muestran esas raíces que constatamos en buena parte de los escritos del Nuevo Testamento. En el segundo capítulo de nuestro trabajo hallaremos estas evidencias en el evangelio de Mateo.

---

[21] Ritos de purificación: abluciones, sacrificio, ritos de sangre, de ungüento y de sal, corte de los pelos, penitencia, descanso del trabajo y en metales, haciéndolos pasar por fuego, etc. (Maass, 898).

1.7.1 El periodo postexílico y la construcción de la identidad

Al adentrarnos a este periodo histórico vemos que la Biblia Hebrea presenta que el pueblo de Israel antes del exilio, de la destrucción Jerusalén y del Templo se consideraba y constituía un solo pueblo, el reino del norte ya no es considerado como parte del pueblo. En el Excursus I se observa claramente este planteamiento. En el postexilio la situación cambia a partir del año 538 a.C. ya no existe la idea de un solo pueblo, más bien se observa la fragmentación del pueblo israelita[22].

Los exiliados estuvieron en Babilonia por cincuenta años, tiempo suficiente para que los grupos que se quedaron en el territorio de la "tierra prometida" reorganizaran su vida. Cuando los textos de la Biblia Hebrea narran sobre los que regresaron del exilio tenemos que aceptar que la información es más simbólica que real. Los libros de Esdras y Nehemías nos dan algunos datos, se hace mención a familias y al número de personas 42.360 "sin contar siervos y siervas" (Esd 2,64-70)[23]. Pero la precisión más sobresaliente la confrontamos al inicio del libro de Esdras:

> En el año primero de Ciro, Rey de Persia en cumplimiento de la Palabra de Yahvé, por boca de Jeremías, movió Yahvé el espíritu de Ciro, rey de Persia que mandó publicar de palabra y por escrito en todo su reino: "Así habla Ciro, rey de Persia: Yahvé, el Dios de los cielos, me ha dado todos los reinos de la tierra. Él me ha encargado que le edifique un Templo en Jerusalén, en Judá. Quien de entre vosotros pertenezca a su pueblo sea su Dios con él. Suba a Jerusalén en Judá a edificar el Templo de Yahvé, Dios de Israel, el Dios que está en Jerusalén (Esd 1,1-3).

Este texto muestra el poderoso respaldo que afianzó el regreso de los deportados. Comienza con el cumplimiento de la Palabra de Yahvé como oráculo a través de Jeremías un profeta reconocido. Esto supone que todo lo expresado tiene el sello divino, tanto las acciones políticas como las sociales, y por supuesto las funciones religiosas. Toda acción va a vincularse con la consagración.

---

[22] La arqueología demostró que aproximadamente un 75% de la población se quedó en el territorio. Si se toma en cuenta que un aproximado de la población en ese entonces era de unas setenta y cinco mil personas. En Jerusalén habitaban unas quince mil personas. Si se acepta que fueron deportados unos veinte mil, como parece que sucedió entonces, quedaron cincuenta y cinco mil habitantes. Una buena parte continuaría dedicándose al cultivo. Posiblemente se frecuentó el Templo destruido, por lo que se entiende que continuó algún tipo de actividad cultual (cf. Finkelstein 2002, 335-336).

[23] Listas similares se encuentra en Ne 7 y Esd 8.

El sustento teológico de este texto se entiende también desde la perspectiva política persa. Finkelstein hace una apreciación importante al respecto cuando explica por qué y quiénes fueron los que volvieron a Jerusalén. El imperio persa estaba preocupado por sus fronteras con Egipto, por lo tanto apoyó a una élite judía que tuviera tres características: debían estar vinculados con la administración persa, tener un alto rango social y económico, y no debían estar asimiladas por alguna forma de creencia extraña a la suya. Por estas razones aunque los repatriados hubieran sido pocos, "su condición religiosa, socioeconómica y política y su concentración en Jerusalén y los alrededores les daban un poder mucho mayor que su número[24]" (Finkelstein, 338).

Los que se quedaron en el territorio durante el exilio babilónico en su mayoría era el pueblo pobre, el pueblo de la tierra que incluía artesanos, escribas, sacerdotes y profetas que permanecieron en Jerusalén. A éstos se añadieron otros pueblos de origen diverso, los pueblos ubicados tanto en el sur (en torno a Belén) como al norte (Betel y Gabaón) que coexistían paralelamente con el pueblo de Judá. Con todos estos datos la arqueología replantea la afirmación bíblica donde se muestra a una Judá totalmente devastada por el asedio babilonio (cf. Finkelstein, 338).

Como observamos, la situación era compleja. El regreso del exilio suponía un "nuevo comienzo en común" como sugiere Rainer Albertz y con una estrategia muy bien pensada, como refiere Finkelstein. La relativa autonomía que daba el imperio Persa a parte de un pueblo no suponía que Israel dejaba atrás el sometimiento. En realidad, ésta era una nueva forma de sometimiento: los persas dejaban regresar a los judíos[25], sin embargo, la utilidad de este regreso suponía un posicionamiento económico persa. Daban libertad cultural y religiosa a los pueblos que fueron sometidos por el anterior imperio, pero el yugo a nivel político y económico continuaba.

En el periodo postexílico se hace evidente la polarización que había en el territorio judío, como indica Albertz, "la relativa autonomía que el experimento social había

---

[24] El mismo autor propone que también hubo parte de la población local que apoyó a los que regresaron, especialmente aquellos que apoyaban el código deuteronómico.

[25] Sólo a partir del postexilio se nombra "judíos" a los que son parte del pueblo de Israel.

deparado al pueblo judío bajo la dominación persa sólo pudo generarse al alto precio de una auténtica polarización social y religiosa" (Albertz 1999, 578). Sin embargo, tenemos que reconocer que las polarizaciones no nacieron en ese tiempo sino que se agudizaron, ya que había grupos que posiblemente no se reconocían como "comunidad".

Para entender mejor qué significó esta polarización mostramos algunas de las tendencias que predominaban en la época:1) La tendencia nacionalista, el círculo deuteronómista entorno a Ezequiel que pretendía la total reconstrucción del estado. 2) La tendencia que representa Nehemías, gobernador, considerado pro Persia, por tanto atribuía todo éxito a la coalición pro-persa. 3) La tendencia representada por Esdras, quien recibe toda la autoridad del imperio para imponer las leyes del Pentateuco[26] (cf. Albertz, 580-581).

Esta es la compleja situación del pueblo judío en la época postexílica, diferentes posturas de estos grupos que regresaron o que se quedaron, programas que se contradecían o que se apoyaban. Un espacio propicio para el caos, pero también para la búsqueda de estrategias que permitan recobrar el orden y así recrear la utopía de vivir en comunidad.

1.7.2 La identidad judía

La búsqueda de identidad fue en este contexto de "multicentrismo", como propone Shemaryaju Talmon[27], un poderoso cimiento para comprender y saberse judío en el postexilio, la identidad llegó a ser parte de la pertenencia al pueblo de Israel.

Albertz explica que, por un lado aparece una comunidad teocrática sometida a la Ley, ligada al culto a Yahvé, porque de esta forma se preserva la identidad judía (cf. Dion 1975, 81); pero por otro, está la postura de que la pertenencia está regulada "por los vínculos de carácter étnico". Elisabeth Cook, siguiendo a Talmon, considera que no se

[26] Esta postura es apoyada por Joshep Blenkinsopp, sin embargo este autor propone que los grupos diferenciados surgen por las interpretaciones diferentes que se hacen de las tradiciones y textos representativos de la identidad judía y la historia de Israel (Blenkinsopp 1981, 1-4 En: Cook 2011, 75).
[27] Este autor considera que la diversidad que se observa en el postexilio es por "la pérdida de referencias sociales, religiosas y políticas de la identidad del pueblo" (En: Cook, 75).

puede dar respuesta a esta pregunta si antes no se toma en cuenta la pérdida de referencias ya que fueron éstas las que delinearon la identidad de este pueblo, por lo tanto, lo que encontramos es un conflicto por la identidad (Cook 2011, 76).

Pertenecer a este pueblo entonces, suponía adoptar, aceptar y vivir dentro de esta comunidad teocrática, por lo tanto aceptar la Ley; pero a la vez se entendía que los vínculos de sangre iban unidos a la fuerza de la Ley más que al territorio. Esto último se comprende mejor si se toma en cuenta que un buen grupo de judíos no se encontraba dentro del territorio de Judá porque estaban los que se quedaron en Babilonia y aquellos que escaparon a otros territorios en el destierro, por ejemplo las que luego formaron una comunidad en Egipto y se convirtieron en parte de la diáspora judía.

En este ámbito de búsqueda de identidad un elemento que ayudó en esta tarea fue la recopilación de los textos elaborados, reelaborados, formados y/o añadidos, tanto en la época del exilio como en el postexilio. Su importancia radica en el poder que daba tener textos propios como fuente importante de legitimación.

Según las condiciones de la época se elaboraron o reacondicionaron los textos con propósitos varios[28]. Sintetizamos algunos de éstos propósitos en cinco aspectos: primero, la literatura que se producía en ese entonces tenía que explicar convincentemente las razones por las que Jerusalén fue destruida por los babilonios. Segundo, las autoridades tuvieron la función de reunir a la "comunidad" en torno al Templo. Tercero, se necesitó afrontar el tema de la relación con los grupos vecinos. Cuarto, se requirió transmitir esperanza mostrando la perspectiva de un futuro cierto y mejor. Quinto, se necesitó dirigir de la mejor forma los problemas internos que se dieron en el pueblo (cf. Finkelstein, 340).

En palabras de Edgar Morin se estaba creando un modelo conceptual, un paradigma que dirigiría todo el pensamiento judío. Es en este contexto donde se ubica la génesis de la normativa del código de pureza, ésta como parte del esqueleto que fue dando forma a lo que llamamos "representaciones sociales", las cuales dieron paso a un planteamiento

---

[28] No se debe olvidar que antes ya hubo algunos textos escritos. Posiblemente en la época de Salomón, y más tarde, textos en la época del Rey Josías.

paradigmático cuyo centro fue la "identidad". Los lineamientos de esta identidad tenían referencias débiles porque no tenían un solo centro–multicentrismo-, por eso se recopilaron y recrearon las tradiciones de forma escrita para que avalen tal identidad.

1.8 Textos e imágenes que atestiguan la marca y la separación

En el Nuevo Testamento, Mt 8, 1-4 presenta la narración de un hombre que tenía lepra, que pide a Jesús que lo limpie. Este relato se puede leer bajo la sombra del libro del Levítico donde se presenta una serie de disposiciones y leyes para las personas que eran consideradas impuras, entre ellas las que tenían lepra. Los elementos que presenta el relato del evangelio nos remiten a todo el aparato cultural y religioso de la época postexílica donde el Levítico se formó.

Este libro, llamado en el Talmud "el libro de los sacerdotes" o "la Ley de los sacrificios" nos sirve como parámetro para comprender un tiempo histórico, un posicionamiento teológico y una estrategia política, pero también nos acerca a la vivencia de quienes anónimamente asimilaron junto a lo cotidiano todo lo que se producía en su entorno. Nos adentramos a este libro tomando en cuenta una de las preocupaciones fundamentales de la tesis: la interpretación de los textos como parte de paradigmas que generaron estigmas socio-religiosos en los cuerpos de las personas que vivieron con marcas otorgadas por su sociedad.

1.8.1 El Levítico, el libro que marca y separa

El Levítico es un libro caracterizado por textos rituales, detalladas prescripciones y normas. Está compuesto de veintisiete capítulos y el primer dato para tomar en cuenta es que desde el primer capítulo se observa la preocupación por la reglamentación de aspectos relacionados al culto. El Levítico presenta de manera general: varias formas de sacrificios y su reglamentación (1-7), los rituales de consagración de los sacerdotes (8-10), el código de pureza (11-16) y el código de santidad (17-26).

El primer capítulo inicia con la prescripción del holocausto, es aquí donde se ven señas de reformas en el significado del holocausto. El holocausto en épocas anteriores al exilio se realizaba como acción de gracias (1Sam 6,14; 10,8; 2Sam 6,17) o como sacrificio para obtener el favor de Dios (1Sam 7,9; 13,9; 1Re 3,4). Sin embargo en Lv 1,4 se observa la evolución de la idea porque el holocausto se realiza para la expiación: "Impondrá su mano sobre la cabeza de la víctima y le será aceptada favorablemente para expiación". La Fiesta de la expiación o el *Yom Kippur* se empezó a celebrar a partir del periodo postexílico, sin embargo hay en esta fiesta rastros de elementos arcaicos, las características principales estaban ligadas al ritual de sacrificio por la expiación del santuario, del sacerdocio y del pueblo (cf. Brown 1976, 599).

En los primeros siete capítulos del Levítico la normativa transcurre entre detalles de cómo realizar sacrificios, holocaustos y oblaciones; es marcada la mención a los sacrificios de expiación por el pecado, como de reparación y comunión. Todo está mediado por un sacerdote y la ley es promulgada por boca de Moisés: "Yahvé llamó a Moisés y le habló así desde la Tienda del encuentro. Di esto a los israelitas…" (Lv 1,1).

Este primer versículo quiere mostrar la "antigüedad" y con esto la "autoridad" que tienen las leyes que se encuentran en Levítico, porque Yahvé es quien da la orden a Moisés, al líder por excelencia en Israel. Y lo hace desde un determinado lugar, la Tienda del Encuentro. Esta idea se refuerza aún más si leemos el último capítulo del libro de Éxodo donde reconocemos un nexo entre el final de Éxodo y el inicio de Levítico, ambos hacen referencia a la Tienda del encuentro. El Éxodo muestra la elevación y la consagración de la Tienda del encuentro y a la vez se presenta a Moisés cumpliendo lo mandado por Dios. Desde esta perspectiva la identidad judía estaba respaldada en los pilares que se consideraban inquebrantables en ese pueblo: Dios, sus mandatos, Moisés el que hace cumplir los mandatos y la Tienda del encuentro, el lugar consagrado a Dios[29].

[29] Hoy sabemos que los libros del Pentateuco, y todos los textos de la Biblia en general muestran una historia datada en fechas antiguas, aunque la composición es de una época posterior a la narrada. El Levítico no es una excepción, si bien este libro tiene una serie de prescripciones antiguas, es también cierto que postula el código del segundo Templo. Este es un dato importante para comprender este libro.

Desde allí se comprende a William Sanford que inicia su comentario al levítico con estas palabras:

> Acampados a la sombra del Monte Sinaí, los israelitas habían experimentado el gran acto de redención de Yahvé –la liberación de la esclavitud egipcia– que ocuparía un lugar central en su fe a lo largo de todas las generaciones (…) Él era su Señor que los había ligado a sí mismo por medio de las obligaciones de su pacto (Sanford 1995, 148).

Desde los primeros capítulos del Levítico se evidencia que las leyes planteadas tenían como uno de sus objetivos la constante búsqueda del perdón. Eso significa que todas estas leyes se dieron para mantener o restablecer la comunión entre Dios y su pueblo. Por lo tanto, implícitamente se plantea la culpa del pueblo. Un ejemplo lo encontramos en Lv 18, 24-30, parte del código de Santidad, donde se hacen explícitos los símbolos primarios de mancha, pecado y culpabilidad identificados con la impureza:

> No os hagáis impuros con ninguna de estas prácticas, pues con ellas se han hecho impuras las naciones que yo voy a arrojar cuando lleguéis vosotros. Se ha hecho impuro el país; por eso he castigado su iniquidad, y el país ha vomitado a sus habitantes. Vosotros, pues, guardad mis preceptos y mis normas, y no cometáis ninguna de esas abominaciones, ni los de vuestro pueblo ni los forasteros que residen entre vosotros. Porque todas estas abominaciones han cometido los hombres que habitaron el país antes que vosotros, y por eso el país se ha contaminado. Y no os vomitará la tierra por vuestras impurezas, del mismo modo que vomitó a las naciones anteriores a vosotros; sino que todos aquellos que cometan una de esas abominaciones, ésos serán excluidos de su pueblo. Guardad, pues, mis prescripciones; no practicaréis ninguna de las costumbres abominables que se practicaban antes de vosotros, para que no os hagáis impuros con ellas. Yo, Yahvé, vuestro Dios.

Podemos interpretar este pasaje desde la simbología propuesta por Ricoeur: La "mancha" puede traducirse como la contaminación, con la impureza (vv. 24-25b.27b.30c) característica principal de las naciones. Los "pecados" son las acciones como la corrupción, la abominación y la maldad (vv. 24a. 26. 27. 29a. 30b)[30].Existe un claro

[30] Los versículos anteriores a este pasaje son una serie de prescripciones en torno a la actuación negativa de dos pueblos Egipto y Canaán, donde se insta a no seguir las costumbres de esos pueblos. Las leyes están relacionadas con la unión sexual, "no descubrirás la desnudez, no te acostarás, no te unirás"*; y* con la idolatría: "No darás ningún hijo tuyo para hacerlo pasar ante Mólec"(Lv 18, 6-23). Quien actúa así está manchado, es impuro.

esquema ético donde el pecado significa no haber guardado los preceptos y normas dadas por Yahvé. La "culpa" se puede traducir como las consecuencias que trae el pecado, que en este pasaje es el castigo de exclusión (vv. 25b. 28. 29b), que en última instancia es la negación de la vida. La autoridad proviene de Yahvé, por lo tanto no seguir por el camino de las leyes supone la muerte (vv. 26b. 30a. 30c), según lo dispuesto por Dios, al inicio del capítulo 18 donde se fundamenta esto:"Guardad mis preceptos y mis normas. El hombre que los cumpla, gracias a ellos vivirá. Yo, Yahvé" (Lv 18,5).

Según el libro del Levítico desobedecer las normas dadas por Yahvé significaba alejarse de la pertenencia del pueblo elegido. Desde esta postura se comprende que "en el judaísmo, pertenecer es más importante que creer" (Kushner 1996, 21-22)[31].Con esta frase Harold Kushner, rabino judío, nos da una clave para entender las asociaciones entre Yahvé[32] como único Dios y la pertenencia a un pueblo que se regulaba por las leyes dadas por Dios. Por estas razones el pueblo judío tenía posturas frente a la vida que implicaban su sentido de pertenencia y una mirada particularmente estigmatizadora frente a los otros pueblos.

1.8.1.1 Lo puro y lo impuro, marcas en animales, objetos, personas y situaciones

El Levítico aborda en cinco capítulos (11 – 15) una larga lista sobre animales, objetos, personas y situaciones puras e impuras donde hay cuatro grupos fácilmente diferenciables. Existen variedad de interpretaciones de estas normativas porque la Biblia Hebrea no da explicaciones sobre estas normas. Consideramos importante la investigación de Countryman que explica que las leyes relacionadas con la impureza se caracterizan por estar asociadas a los orificios del cuerpo (cf. Countryman 2007, 11). Las

---

[31] Cf. Countryman, 4.

[32] El Antiguo Testamento en sus escritos más antiguos no niega la existencia de otros dioses y la adoración de éstos, incluso dentro del llamado pueblo de Israel. Smith explica que las deidades o dioses cananeos El, Eloi, Sadday y Tsur fueron identificados paulatinamente con Yahvé. Esto nos da a entender que Yahvé era uno de los dioses que estos pueblos antiguos adoraban. Con toda probabilidad considerar a Yahvé como único Dios de Israel fue parte de un largo proceso de "purificación". Smith plantea que el culto *sólo-Yahvé* se identifica plenamente con el segundo templo. Es decir en la época postexílica.

leyes sobre los animales por ejemplo, se relacionan con la comida, es decir con el orificio de la boca.

Veamos los cuatro grupos que presenta esta sección del Levítico:

El primer grupo está relacionado con las normas que se deben seguir en torno a los animales puros e impuros (11,1-47). En los últimos versículos 46-47 encontramos una síntesis del contenido:

> Esta es la ley de los animales y de las aves, y de todo ser viviente que se mueve en las aguas, y de todo animal que anda arrastrando sobre la tierra. Para hacer diferencia entre inmundo y limpio, y entre los animales que se pueden comer y los animales que no se pueden comer.

Estas normativas conciernen a la alimentación, es decir, qué animales pueden consumirse y cuáles no por considerarlos impuros o inmundos. Sin embargo también existe la prohibición de tocar los cadáveres de estos animales, pues esto supone impureza.

El segundo grupo está relacionado con las mujeres y la impureza que genera la pérdida de sangre en el parto (12,1-8). Era muy común en pueblos antiguos considerar impura a la mujer que perdía sangre o que dejaba fluir la vida, ya sea por la menstruación o por el parto; porque perder sangre suponía perder vida (cf. Lv 17,11). El tiempo que se le daba a la mujer por este tipo de impureza variaba según el nacimiento de un varón o de una mujer. Este punto fue y aún es una paradoja en la interpretación. Dorothea Erbele-Kuster bajo una mirada de género afirma que el pasaje de Lv 12, 2.5 muestra que el "género determina el periodo de la impureza, o sea la no idoneidad para el culto." (Erbele-Kuster 2010, 379)[33]. Más adelante indica que:

> El género no representa una realidad biológica sino que se percibe siempre desde el punto de vista de la cultura religiosa (…) por lo tanto el cuerpo sexuado debe ser adecuado para el culto (puro) para poder acercarse a Dios. El cuerpo y la

[33] Una interpretación contemporánea desde la postura de la mujer judía supone quedarse con el bebé un tiempo más o menos largo, por ley puede dejar, por este tiempo las obligaciones que tiene como parte del pueblo. De todas maneras la interpretación de estas leyes levíticas a través de la historia cristiana, determinó el abuso de esta práctica que degeneró en exclusiones deshonestas a las mujeres cristianas en general.

identidad sexual se desarrollan desde la normalización socio-religiosa, que evoluciona continuamente (Erbele-Kuster, 380).

El tercer grupo (13-14) se relaciona con la enfermedad, llamada lepra en la Biblia, que corresponde a las enfermedades de la piel y al parecer, una de las más frecuentes era la micosis[34]. La persona que sufría de lepra era considerada impura y en algunos casos era excluida del mundo social. Dos razones fundamentan la exclusión, una porque era altamente contagiosa, por eso la razón del aislamiento, sin embargo otra razón importante estaba relacionada con el culto. La lepra, como explica Faley, significaba "la falta de integridad corporal necesaria para el culto de Yahvé, la cual tenía como resultado un ostracismo religioso y social" (Faley 1972, 228). Este dato se verifica en Lv 13, 45-46 donde se describe la forma de vida que debía llevar aquel que esté afectado por la lepra: "Y el leproso en quien hubiere llaga, sus vestidos serán deshechos y su cabeza descubierta, y embozado pregonará: ¡Inmundo! ¡Inmundo! Todo el tiempo que la llaga estuviere en él, será inmundo; estará impuro: habitará solo; fuera del campamento será su morada".

Estas leyes describen por sí mismas la preocupación y la intención de su realización, y sugieren una redacción en la época postexílica porque, según de Vaux, es en este periodo donde hay "una incorporación masiva de material tomado de distintas fuentes, relacionadas con creencias y supersticiones arcaicas, por los escritores del código sacerdotal, tan preocupados por la pureza" (En: Faley, 1972, 229).

El cuarto grupo (Lv 15) pertenece a la enumeración de las normas relacionadas con los flujos genitales de los cuerpos tanto del varón como de la mujer (el flujo seminal, el semen y la menstruación). La mayoría de los autores están de acuerdo con que el acto sexual, por ser parte de la generación de vida, se percibía como algo misterioso, y que el

---

[34] Es la infección de la piel producida especialmente por hongos. Cuando se produce en la piel se la llama cutánea.

flujo tanto seminal como el de la menstruación[35], están relacionados con la pérdida de vitalidad.

En el Levítico tanto el varón como la mujer tienen la misma prescripción: luego de que "sanen" quedan impuros por siete días más y luego quedarán puros (ambos requieren presentar ante el sacerdote tórtolas o pichones uno para sacrificio y otro para holocausto). En el caso de haber tenido relaciones sexuales la norma indicaba que debían bañarse y quedaban "ambos" impuros hasta la tarde[36].

El Levítico presenta a los grupos, a excepción del primero, con un segundo momento importante, el de la purificación. Ésta se realizaba a través de los "ritos de purificación", los cuales eran el nexo para restablecer la relación con la santidad. Recobrar la pureza suponía quitar la culpa, el pecado y la mancha (Lv 12, 6-8; 14, 1-32. 49-57; 15, 13-15. 29-30), pero tales ritos también eran parte de la legitimación de espacios, de momentos, de personas y de lugares que se diferencian de lo cotidiano y/o lo profano.

Nancy Cardoso explica que todo este aparato cúltico relacionado con la pureza pasa por el cuerpo y la relación directa es con la comida, la sexualidad, la salud y la tierra las cuales son dinámicas de reproducción de vida social. Desde ahí se puede percibir que el cuerpo con sus necesidades y deseos se convierte en espacio de "peligro" porque los orificios del cuerpo son espacios de poder. Por lo tanto, aunque el código de pureza giraba en torno al culto, no se pude negar la íntima relación con lo social y cultural; el mundo judío encontró en el campo religioso el mejor lugar desde donde controlar los cuerpos, de esta manera se podía controlar toda la vida social del pueblo (cf. Cardoso 2012, 1).

---

[35] En otros textos de la Biblia Hebrea como en Ez 22,10; 18,6 sobre la mujer que menstrúa, queda impreso un derecho que adquiere la mujer en estado menstruante donde se percibe que se unen categorías éticas y culticas, según Erbele "no se puede hablar de una descalificación de la mujer menstruante; al contrario, ésta la dota de una protección especial contra el abuso violento" (Erbele 2010, 387). Este alcance es importante para de-construir los muchos mitos que se fueron produciendo en la historia de la iglesia cristiana en torno a este tema.

[36] Estas precisiones son importantes porque existen muchas interpretaciones que exceden lo expresado en el texto.

Desde una mirada contemporánea se puede entender la fuerza del enraizamiento social del rito de purificación que pasa por el mundo simbólico de lo puro y lo impuro, de lo sagrado y de lo profano. No es casual, como indica Nancy Cardoso, que las teorías feministas vean en toda esta estructura ritual el poder jerárquico y patriarcal de "rejeição corporal da corporeidade" –rechazo del cuerpo en su corporalidad- (Cardoso, 2). De esta manera el código de pureza se puede comprender desde la "comida, la sexualidad, la salud y la tierra como dinámicas de reproducción social. En torno a estas dinámicas se crean procedimientos y rituales que garantizan o restauran el orden/salud de todo el grupo" (Cardoso, 1).

En el Nuevo Testamento encontramos claramente cómo esta percepción se apodera del cuerpo de las personas ya no en el mundo del culto sino en la cotidianidad. Una de las cuestiones debatidas por Jesús y los fariseos tiene que ver con las normas de pureza que en el entorno del evangelio de Mateo se hace evidente por los cuestionamientos en torno a "lo lícito".

Junto a este mundo de pureza e impureza edificado en el postexilio encontramos la imagen de la divinidad unida a la santidad, este es nuestro siguiente punto.

1.8.2 La imagen de Dios en los documentos sacerdotales: la marca de la santidad

Los escritos de la Biblia Hebrea donde prima la idea de la santidad de Dios son parte de la línea teológica sacerdotal. La expresión "Sed santos porque yo Yahvé, vuestro Dios, soy Santo"[37] proviene de Lv 19,2[38]. El trasfondo de este planteamiento se delinea hasta el Nuevo Testamento y más allá. Por esta razón la santidad es un concepto que explicaremos de manera sucinta pero clara para comprender su relación con lo sagrado y la pureza.

---

[37] Las palabras que derivan de la raíz *qadash*, (Santo/santidad) son mencionadas 152 veces en el Levítico. Es el libro donde más su utiliza esta categoría. Tanto Ezequiel como Éxodo también la utilizan una cantidad considerable de veces, pero en menor proporción que Levítico (Buis 2003, 7).

[38] Cf. Lv 11,44-45.

En los evangelios no hay menciones explícitas a la santidad de Dios. En el evangelio de Mateo hay dos referencias que nos remiten a esta tradición, la primera está en el capítulo 24,15 donde se encuentra la imagen del lugar santo. La segunda está en Mt 5,48[39] donde Jesús dice "Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto", frase que nos lleva tanto a Lv 19,2 como a Dt 18, 13[40]. Se entiende que el ser perfecto es hacerse conforme al ideal divino, pero también es perfecto aquél que cumple toda la ley. Este es un rastro del imaginario "Dios Santo" que también lo encontramos en las perspectivas legales, especialmente cuando se generan debates entre lo que contamina y la preocupación de lo lícito en los actos del pueblo.

Volviendo al mundo postexílico, la imagen de santidad fue un principio del pueblo judío marcado por las inclusiones y las exclusiones, por la división. La obediencia a la ley y el cumplimiento de las normas culticas eran requisitos para vivir en santidad y estar en relación con Dios Santo. De ahí se deduce fácilmente que quien desobedecía las leyes se alejaba del espacio de santidad y corría el riesgo de ser excluido de la pertenencia del pueblo.

El sentido de la particular adhesión a esta imagen nos remite a lo que sucedía en la época postexílica donde un pueblo que se auto-comprendía frágil necesitaba reelaborar el imaginario religioso que proyectara una imagen de fortaleza. La imagen "Dios es Santo" tiene esa característica por eso se transformó en la línea teológica del pueblo judío a quien también se le pide la santidad[41].

Pierre Buis explica que "Dios es Santo" es la base que muestra la preeminencia, la autoridad, el poder y la gloria de Dios, es esta imagen que se asocia a Israel. En torno a este pueblo, Dios Santo[42] se muestra santo cuando realiza acciones a su favor. La mayor parte de las veces el mostrarse santo está relacionado con el retorno del exilio: "Él reunirá

---

[39] Mt 5,48 está determinado por la relación comunitaria de justicia ya que el contexto inmediato es el sermón de la montaña.

[40] Lucas transforma la frase: *Sed, pues misericordiosos, como también vuestro Padre es misericordioso* (Lc 6,36). Cf. 1Pe 1,15-16.

[41] Esta imagen divina se va delineando en el exilio como atributo de Dios.

[42] La referencia "Yo soy Santo" en primera persona o "El Santo" es frecuente según observamos en estas citas: Lv 11,44.45; 19,2; 20,26; Lv 21,8; Is 41,14; 43,3; 48,17; Ez 39,7; Joel 3,17.

a su pueblo en su monte santo, lo hará para mostrarse Santo a los ojos de otras naciones" (Ez 20,41). Ezequiel tiene varias menciones al respecto[43]. Este "Dios Santo que se muestra a las naciones" se identifica a éstas como un Dios temible y terrible (Ex 15,11).

Yahvé actúa favoreciendo a Israel, pero finalmente realiza estas acciones para que las naciones sepan quién es el Santo. Por tal razón, la santidad está ligada a la prolongación de la vida del pueblo, pero también al sentido de obediencia: "sean santos" (cf. Buis 2003, 9-10). Obediencia y vida son dos elementos que se asocian a la santidad con una serie de normativas que son parte de la tradición sacerdotal en general (cf. Ez 20, 40).

El sentido de obediencia está ligado a la primera propuesta de "Dios es santo", de allí se deriva "sean santos". Ser santo, por un lado, significaba dejar de ser profano, es decir estar "apartado" lo cual suponía una consagración. La significación de tal separación implicaba ser servidor de Yahvé y, por lo tanto, ser parte de su pueblo santo. Este último sentido nos ayuda a evidenciar que no se puede ser santo al margen del pueblo ni de Dios. Esto significa que la santidad del pueblo no es voluntaria, el pueblo postexílico estaba obligado a ser santo porque su Dios era Santo. Estas imágenes se reflejan en una gran cantidad de textos[44] donde explícitamente se presenta a Yahvé que santifica a su pueblo "No profanéis mi santo nombre, para que yo sea santificado en medio de los israelitas. Yo soy Yahvé, el que os santifica" (Lv 22,32).

Esa realidad histórica muestra que la santidad del pueblo era parte de un proceso unido a las normas del pueblo, las cuales en el tiempo del postexilio tenían como medios concretos el santuario, el sacerdocio y el ritual (cf. Buis 2003, 8). Estos medios hacen que el pueblo judío haga procesos para llegar a Dios Santo. Para un pueblo que volvía del

---

[43] Cf. Ez 28,22.25; 38,16; 39,7.

[44] Ex 19,6; 22,30; Lv 19,2; 20, 7.26; 21,8; Dt 7,6; 14,2.21; 26,19 (Cf. Preuss 1991, 412). Una importante diferencia entre Levítico y Deuteronomio es que en el primero la santidad es algo que hay que alcanzar a través de la pureza y la separación de lo impuro. En Lv 20, 26 explica"Sed santos para mí, porque yo, Yahvé, soy santo, y os he separado de los demás pueblos, para que sean míos". En Deuteronomio Israel es un pueblo consagrado por elección, la marca de la separación no está incluida: "Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahvé tu Dios; a ti te ha elegido para que sobre la faz de la tierra el pueblo de su propiedad" Deut 7, 6.

exilio y con un pasado de éxodo, los procesos constantes a la santidad pueden ser una nueva forma de plantear el éxodo: un camino constante a la santidad, por lo tanto una interminable sucesión de ritos necesarios para mantener tal santidad. Por esta razón, la santidad como un atributo de Dios remarca la relación de cercanía o lejanía. El culto propicia cercanía, y la idea de profano e impuro la lejanía.

Esta forma particular de ver a Dios a nivel religioso, cultural y social hace que nos preguntemos el porqué se toma este modelo y no otro. Walter Bruegemann aclara esta postura teológica cuando explica las vertientes de las tradiciones que confeccionaron el Pentateuco. Él presenta dos vertientes a las cuales llama "trayectorias de los mandatos" (Brueggemann 2007, 210-211).La primera vertiente es la deuteronómica, la cual se preocupa por la infidelidad por la adoración a otros dioses. La segunda es la sacerdotal que está relacionada con la pureza. Esta segunda vertiente presenta a Yahvé que es el Dios del orden. La imposición de unas determinadas normas surge porque el desorden que se experimenta a partir del exilio amenaza a la vida. El exilio y el postexilio son tiempos de desorden, de desazón y desorganización. Tales estados pueden generar la lejanía de Dios. Por esta razón la santidad, para este autor, está ligada con el orden:

> La gran amenaza a la santidad, que puede poner en peligro la presencia de Yahvé en la comunidad de Israel, consiste en crear un desorden al mezclar cosas de una forma que confundan y provoquen distorsiones (Brueggemann 2007, 213).

Dentro de este mundo ordenado y siguiendo a Nancy Cardoso se puede comprender que el código de pureza tiene la función primordial de establecer y mantener el orden, por lo tanto es parte del camino a la santidad. Todo tipo de poder que amenace con el desorden debe ser considerado peligroso, desde esta perspectiva se comprende que el código de pureza esté impregnado de normativas hacia el cuerpo porque tanto "el cuerpo personal como el cuerpo social son espacios de poder que necesitan ser controlados, fronteras establecidas y límites impuestos para garantizar el pleno funcionamiento de la vida" (cf. Cardoso 2011, 5).

Brueggemann explica también que las dos posiciones paradigmáticas, la deuteronómica y la sacerdotal, tienen trayectorias diferentes: la deuteronómica se

preocupa por la justicia, relacionada íntimamente con la vida político-económica de la comunidad. Y la sacerdotal tiene como meta la santidad y su ancla es el culto, elementos indispensables para que Dios esté presente en la comunidad. La tradición deuteronómica refleja la mirada hacia el prójimo; mientras que la tradición sacerdotal se preocupa por el bienestar de Yahvé. Ambas reflejan a un Dios que se preocupa por el ser humano y por sí mismo, en palabras de Brueggemann "Dios es celosamente para ´su propio ser´" (Brueggemann 2007, 215). Una vez más nos encontramos con posiciones discordantes pero que a la vez buscan generar esperanza y vislumbrar utopías, desde la pertenencia a un pueblo y bajo la gloria de la Santidad de Yahvé.

En la visión paradigmática de la tradición sacerdotal existen otros cuatro elementos estratégicos que también ayudaron a recrear la identidad judía, a configurar el imaginario de la santidad y a evidenciar divisiones como formas necesarias para sostener la vida del pueblo. El primero es la figura de un liderazgo diferente al del rey: el sacerdocio; el segundo es el Templo, el tercero es la Ley y el cuarto el sacrificio. Nuestro siguiente paso es acercarnos a estos cuatro elementos.

1.8.2.1 El sacerdocio y el Templo: consagrados y separados

El Templo fue para los Israelitas el centro de su vida religiosa, económica y política. Por esta razón los judíos que volvían del exilio consideraban importante su reconstrucción, cada grupo con la condicionante de sus propios objetivos. La historia cronista evidencia esta importancia a través de los escritos de la época que apoyan al decreto de Ciro sobre la edificación del Templo (2Cro 36,22-23; Esd 1,1-5; 6,3-5). Incluso en Esd 6,11-12 se plantea una sanción para aquél que no cumpla con el decreto. La reconstrucción del Templo en la época postexílica fue el punto culminante de la recreación del mundo socio económico y religioso del pueblo judío[45].

[45] En esta época hay dos profetas importantes: Ageo y Zacarías. Ambos parecen apoyar la reconstrucción del Templo, sin embargo, el primero se presenta discordante al mandato persa de la reconstrucción. El profeta Ageo respalda a Zorobabel, gobernador de Judá, y explicita en 2, 10-14 su descontento con el actuar de los sacerdotes y las contradicciones en torno a la ley, a la santidad y a la impureza.

El sacerdocio en el tiempo postexílico se constituyó como el liderazgo visible del pueblo. Históricamente el sacerdote era un hombre que actuaba como "mediador", era quien estaba al servicio de su pueblo y al servicio de Dios. El libro del Levítico tiene tres capítulos dedicados a la figura del sacerdocio y, remonta la tradición a las antiguas épocas del éxodo. En Lv 8,1ss está presente el sello que determina la autoridad del sacerdote: "Moisés dijo a la comunidad: esto es lo que Yahvé ha ordenado hacer" (Lv 8,5). Bajo esta condicionante se realiza el rito de la consagración con las vestiduras especiales, el óleo de unción, el animal, los vegetales para el sacrificio y la reunión de la comunidad.

Al igual que la idea de puro e impuro, el sacerdocio es parte de las costumbres de los pueblos del Antiguo Oriente. Es más, toda religión en un momento de su existencia incluye en sí el sacerdocio (o alguna forma de mediación con el mundo divino) como parte de su imaginario religioso. En Israel el momento histórico que los sacerdotes asumen importancia es cuando se construye el Templo como un lugar específico y único para el culto a Yahvé. En este proceso se evidencian dos posiciones que presenta el Antiguo Testamento:

La primera reconoce los rituales realizados por los líderes de la familia en la época patriarcal/tribal. Incluso Ex 20, 22-25[46] presenta la construcción de altares para sacrificios y holocaustos, pero como parte de un mandato a todos los israelitas, sin excepciones. Este es un texto antiguo que se añadió al código de la Alianza. Hasta ese momento los lugares de culto se esbozaban en la construcción de altares en espacios al aire libre; eran espacios abiertos e inclusivos.

La segunda posición se da a partir de la construcción de la Tienda del Encuentro[47] (Ex 25ss; 36,8- 38; 40, 1-33); aquí también se presenta la institución del sacerdocio. Ex 28–31,1-11 da una lista detallada de los ornamentos del sacerdote y de su consagración. Más adelante hay una importante referencia similar en 1Re 8, 10-11, cuando se relata el

---

[46] En la unidad completa observamos que está respaldado por la ley, es decir, hace parte del código de la Alianza, donde también se incluye otras leyes de derecho civil y penal (Ex 21,1-22,20); reglas para el culto (20,22-26; 22,28-31; 23,10-19) y leyes sobre moral social (22,21-27; 23,1-9).

[47] Marca otra época de la historia de Israel. Moisés y el surgimiento de la ley son fundamentales para comprender este tiempo que se prolongará casi indefinidamente.

traslado del arca al templo de Jerusalén en tiempo de Salomón. Luego, Levítico en los capítulos 8–9[48] y 21-22,1-9, recuerda entre sus leyes aquellas que están ligadas al sacerdocio y al sacrificio.

Si bien el sacerdocio se registra relacionado con la presencia de Dios, esta relación trascenderá los límites del aspecto religioso porque sus funciones en la época postexílica llegaron incluso al mundo político[49]. La autoridad sacerdotal en los textos mencionados en el anterior párrafo pone de relieve que Yahvé se posaba en el arca o en el Templo, lo cual significaba la presencia de Dios; la imagen que se utiliza es la gloria de Dios. Se puede comprender que los sacerdotes son los agentes que están más cercanos a esta gloria porque son los que atienden el Templo, han sido consagrados y a esto se le añade varias funciones como las de realizar todos los ritos, entre ellos los de la purificación. Todos estos textos fundamentan teológicamente de manera grandiosa la autoridad del sacerdocio y del Templo.

Es importante señalar que la institucionalización del sacerdocio que presentan Éxodo y Levítico refleja un tiempo posterior, con toda probabilidad son prácticas que se implantaron en el postexilio. Son relecturas que se hacen de los textos relacionados tanto con el lugar de encuentro, con el Templo y con el sacerdocio.

1.8.2.2 La Ley

Un tercer elemento que nos refiere a la redefinición de la identidad de este pueblo es la Ley. Milton Schwantes señala al respecto que "Viver de acordó con ela (la ley) passa a ser o estilo de vida predileto" (Schwantes 2007, 124). Esta referencia empieza a ser relevante en la diáspora como un soporte cultural para los exiliados.

---

[48] Son paralelos a este texto: Ex 28,1-29. 35; 39,1-32; 40,12-15.

[49] Al inicio el sacerdote tenía la función del cuidado del santuario, también eran parte de la "comunicación de la divinidad, esto significa que tenía funciones oraculares como muestra el texto de Dt 33,8-10. Distintamente a lo que se cree el sacerdocio y el sacrificio no siempre estuvieron relacionados, esto fue parte de la evolución de la idea, representación y re-significación de la clase sacerdotal (cf. Castelot 1972, 528).

La Ley para el pueblo judío era la expresión de su identidad desde dos perspectivas. La primera que muestra que la Ley era donde se encontraban plasmadas las bases donde este pueblo se auto comprendía uno, no fraccionado, a pesar de su dispersión geográfica. La segunda perspectiva se observa a través del cumplimiento de la Torá, como indica Brueggemann "la acogida y la obediencia a la Torá constituyen una expresión de la comunión existente con el Dios de quien procede esta Torá" (Brueggemann2007, 629).

Lv 18, 5 indica "Guardad mis preceptos y mis normas. El hombre que los cumpla, gracias a ellos vivirá- Yo, Yahvé". Dt 32, 46-47 mantiene esta misma posición sobre la ley y la vida. La Torá será para el pueblo judío la base de su vida y de su historia, "Porque, en efecto, ¿hay alguna nación tan grande que tenga los dioses tan cerca como lo está Yahvé nuestro Dios siempre que lo invocamos? Y ¿qué nación hay tan grande cuyos preceptos y normas sean tan justos como toda esta Ley que yo expongo?" Dt 4, 7-8. Es el ideal de que la Ley cumplida por el pueblo es capaz de generar el bienestar comunitario porque esta Ley proviene de Yahvé.

En estos pasajes hay una clara presentación de autoridad, como plantea Brueggemann: "la Torá se centra en el carácter incomparable de Yahvé, quien media el carácter incomparable de Israel" (Brueggemann, 613). Este pueblo es el que recibe la instrucción, la guía y la educación que da la Torá, lo que implica no sólo la obediencia a la Ley sino que posibilita a este pueblo ser él mismo a pesar de las diferentes condiciones históricas.

En el postexilio la Torá[50] es "un pacto entre dos poderosas tradiciones hermenéuticas" la deuteronomista y la sacerdotal (Brueggemann, 621). Ambas tradiciones realizan la recreación de su historia y su presente a partir de sus fundamentos escritos. Es en el tiempo postexílico donde también se incluye la explicación luego de la lectura de la Torá. Neh 8, 5-8 nos da la referencia donde los levitas eran los encargados de leer y explicar el sentido para que los que escucharan pudieran entender lo leído. Esta es una nueva forma de mediación donde el pueblo necesita la interpretación de la Torá. El

---

[50] La *Tora* como material escrito incluye a todo el Pentateuco. Sin embargo existe también la Tora oral que es parte de la tradición judía.

pueblo no es capaz de comprender la Ley por si solo necesita un intérprete. Esta es una clara muestra de la imposición del orden donde se genera una interpretación hegemónica.

1.8.2.3 El sacrificio

Un cuarto elemento en esta relación Templo, sacerdocio y Ley es el sacrificio. El sacrificio en el tiempo postexílico está unido al mundo político y económico que en esa época era manejado por los persas. Ellos crearon en su imperio una administración sorprendentemente estable, con una burocracia estatal que logró la unidad de todo el conjunto. Su forma consolidada de economía se consiguió a través de los impuestos que era un *negocio de estado*, como plantea Schwantes:

> Os templos deixavam de desempenhar papel central no recolhimento do tributo (por lo tanto, los persas) ajudabam a construir templos e facilitaram a aplicacao das leis sagradas das diferentes divinidades locais. Os persas eran tolerantes en termos de prática religiosa, evidentemente enquanto estas práticas nao contestassem seu imperio mundial" (Schwantes 2007, 125-126).

El sacrificio está totalmente unido al Templo porque allí era el lugar donde se lo realizaba, y a través del Templo se pagaban los impuestos. Y aunque es claro que los sacrificios tienen una data tan antigua como la idea de pureza, es claro también que es en el tiempo postexílico donde se cohesionan con el Templo y se da una estructurada normativa sobre su realización, todos ellos expresados por escrito principalmente en el libro del Levítico.

El Levítico presenta en sus siete primeros capítulos indicaciones sobre sacrificios de holocausto, oblación, sacrificio de comunión, sacrificio de pecado y sacrificio de reparación. Las indicaciones son parte del ritual dadas por el mismo Yahvé. Cada uno de los sacrificios está acompañado de una detallada explicación del rito, el lugar donde deben realizarse y quién es el encargado de realizar el sacrificio. Lv 1,1-9 muestra cada uno de los pasos del sacrificio, en Lv 1,3. 9b se manifiesta dónde se realizará el sacrificio y el por qué se realizará, para agradar a Yahvé"...lo ofrecerá a la entrada de la Tienda del Encuentro, para que sea del agrado de Yahvé… de calmante aroma para Yahvé". En Lv 1, 5-9 se presenta a los sacerdotes *hijos de Aarón*, como los encargados de todo el rito.

Finalmente se hace referencia al tipo víctima para el sacrificio, en Lv1 las víctimas son ganado mayor y menor[51].

En el espacio del postexilio sucede un movimiento similar, sólo que esta vez son los persas quienes se favorecen económicamente. Por estas razones se entiende que los persas no se preocuparon por imponer una religión de estado, el interés giraba en la abundancia de sacrificios, donde se recolectaban los impuestos, se pagaban los diezmos y los tributos. Era en el Templo donde se daba el movimiento económico.

El sacrificio era parte de una estructura religioso/política. El ejemplo claro lo tenemos en los ritos que se iniciaban en la reglamentación del código de pureza. Una vez que la persona era considerada impura, ésta debía realizar lo expresado en la Ley hasta llegar a los ritos de purificación que implicaba un sacrificio, he aquí un ejemplo sobre la mujer que tiene flujos de sangre:

"El octavo día tomará dos tórtolas o dos pichones y los presentará al sacerdote en la Tienda del Encuentro. El sacerdote los ofrecerá uno como sacrificio y hará expiación por ella ante Yahvé por la impureza de su flujo" (Lv 15, 29-30).

Este último paso debía ser hecho en presencia del sacerdote para que tenga validez, de esta manera la persona volvía al mundo de la pureza.

Finalmente se debe entender que los sacrificios eran autorizados sólo si se dirigían a Yahvé y si eran realizados por el sacerdote y en el Templo, Lv 17 es claro en este aspecto. Terminamos este aporte con estas menciones porque a partir de aquí podemos afirmar que toda la estructura postexílica tiene una evidente preocupación por el orden y el control. Aquel que realizara un sacrificio fuera de lo establecido debía ser "excluido de su pueblo" (Lv 17, 4b) y "era excluido de su parentela" (Lv 17, 9b).

---

[51]En la época monárquica hubo un gran movimiento económico en torno al mundo del sacrificio y del culto.

Conclusión

En este primer capítulo nos hemos acercado a mundos diversos al nuestro donde pudimos identificar cómo los paradigmas generan en una cultura, maneras particulares de mirar y moverse en la vida. Con la ayuda de los parámetros conceptuales de paradigma, cultura, estigma y representación social ubicamos cómo una cultura genera inclusión o exclusión y, cómo éstas derivan en estigmatización.

También evidenciamos que el estigma a lo diferente es parte de una realidad teológica y política en las culturas y, que se hace evidente también en la Biblia Hebrea especialmente en el tiempo del postexilio. Encontramos las señales de estigma en el momento en que Israel inicia a recrearse como pueblo. Para "comprenderse" como una sola nación y para y diferenciarse de los otros pueblos empieza a utilizar variedad de representaciones sociales, y hace una re-significación del sacerdocio, del Templo, de la Ley y del sacrificio. Este nuevo conjunto de imágenes generaron la visión de un pueblo elegido y separado, un pueblo que debía diferenciarse de los demás.

Imaginarse cómo una sola comunidad supuso la creación del código de pureza como parte de la identidad judía, este código representaba la negación a aquello que quitaba estabilidad y generaba desorden. De este modo los imaginarios de pureza e impureza fueron capaces de dividir la realidad. La separación entre puros e impuros llegó a ser símbolo de la diferencia, de la desigualdad, de lo aceptado y de lo negado.

En esta re-significación otra pieza clave fue la imagen de "Dios Santo" que se convirtió en la línea teológica del tiempo postexílico. Esta imagen reflejó la auto-comprensión de este pueblo que se sabía frágil, por eso necesitaba una imagen divina que proyectara fortaleza, poder y orden, porque toda esta recreación tanto del pueblo como de la imagen de Dios estuvo bajo la sombra del sometimiento. El sueño de los judíos de ser nuevamente un pueblo fue apoyado por el imperio persa, por lo tanto, la identidad judía se dio a partir de la sumisión a este imperio y con un grupo de repatriados que no eran mayoría, pero que tenía el poder económico, religioso y social. Las señales de esta sombrase hacen evidentes en las características socio-religiosas particulares que acompañan a los judíos.

Desde la mirada del sometimiento comprendimos mejor la adaptación que hizo este pueblo de las ideas de pureza e impureza a su contexto cultural, político y religioso.

Advertíamos cómo llegaron a ser para los judíos una marca que los diferenciaba de los otros pueblos. También pudimos evidenciar que en su intento de reconstruir su pueblo, el código de pureza fue una estrategia de separación, de este modo el pueblo judío legitimó la estigmatización de aquellos que por diversas razones pasaban el límite de aquello que este pueblo determinó como "puro".

Todo este aparato de recreación se sostuvo gracias a la recopilación, reformulación y escritura de los textos. El texto escrito fue una fuente importante de legitimación y de este modo los imaginarios de este pueblo lograron mantenerse en el tiempo. Gracias a estos escritos se creó un modelo conceptual que dirigiría el pensamiento y el actuar de los judíos a través del tiempo.

Estos son los cimientos con los que el pueblo judío fundamentó su vida. Un pueblo que en el transcurso de la historia marcó poderosamente los aspectos religiosos de otros pueblos. En el siguiente capítulo trataremos de identificar hasta dónde llegó la señal del código de pureza en las comunidades judeo cristianas del siglo I d.C. y, en qué medida estas comunidades asumieron vivir bajo la sombra del estigma.

EXCURSUS I

Entre el postexilio y la época de Jesús

Es necesario hacer una breve referencia al amplio espacio de tiempo entre el postexilio y la época de Jesús. Según el libro de Esdras, en el año 515 se termina de construir el segundo Templo y éste, según la tradición bíblica, es consagrado. La etapa que revisaremos es posterior a este hecho, la del segundo Templo o judaísmo medio. Este tiempo tiene varias características, una que venía desde el postexilio fue el multicentrismo. Esta característica se hizo más evidente cuando el judaísmo se diversificó en tendencias variadas y contradictorias, algunas con la preocupación de la interpretación de la Tora frente a nuevos contextos y otras que combinaban la formación helenística con la conciencia judía tradicional.

La influencia religiosa de los pueblos que sometieron a los judíos es un elemento que debemos tener presente en este período, los dos mundos religiosos de los imperios. La religión persa, el zoroastrismo que se caracterizaba, entre otras cosas, por la ausencia de elementos visibles, a diferencia de la religión griega[52] que se expresaba por la escultura y la imagen. Con la primera no hay evidencias de conflictos a nivel religioso[53], en cambio con los griegos sí porque los judíos consideraban que adorar a formas visibles era idolatría, lo que produjo el rechazo a la cultura griega. Estos elementos también son cuestionables porque no se puede negar el nivel de asimilación que las culturas tienen cuando entran en contacto con otras, sea por necesidad o por imposición.

Los persas estaban interesados en sus estrategias políticas, en cambio los griegos, además de la dominación política también querían imponerse en la esfera de lo cultural y lo religioso. De todas maneras al inicio los griegos aceptaron dar un estatuto autónomo a Judea como provincia del Templo. A partir de ese episodio los judíos tuvieron en la mayoría de las ciudades derechos y privilegios.

Después de la muerte de Alejandro Magno, los Tolomeos y Seleúcidas fueron los siguientes en gobernar a Judea y, al parecer las comunidades judías mantenían relaciones cordiales con estos reinos. Fue entre los años 167-164 a.C., con los seleúcidas, donde los judíos realizaron una insurrección para defender su Templo y la Torá cuando el rey seleúcida introdujo elementos griegos al Templo[54]. Este fue un error del gobierno de

[52] En el año 332 Alejandro Magno conquista Siria-Palestina. Tanto Judea como Samaria se sometieron voluntariamente a este nuevo imperio.

[53] Al parecer el mundo persa tuvo influencia en las diferentes esferas, tanto políticas como religiosas, por lo tanto a nivel ideológico. Jesús Campos hace notar que la fiesta del sábado que tenía como principal figura el reposo, se asimiló a la fiesta mensual de la fiesta de la luna nueva (celebración persa). Esta asimilación se tradujo en la transformación de sentidos de las relaciones en el sábado con la vida ordinaria de la comunidad judía. A nivel bíblico literario también se observan encuentros con el zoroastrismo por ejemplo la reflexión sobre el mal, incluso fórmulas como "Hijo de hombre", "Dios del cielo", entre otros están íntimamente ligados a la religión persa (cf. Campos 2011, 44-53).

[54] Los libros de Macabeos y Daniel presentan a los griegos como "monstruos", esta lectura hay que ubicarla dentro de la amenaza que esta cultura representa para un pequeño grupo dentro del judaísmo. A la vez, tiene mucho que ver con conflictos entre grupos judíos por el poder delante del Imperio.

turno porque no comprendía la extrema importancia del lugar sagrado para los judíos. Para apaciguar ese momento revocó el edicto del culto sincretista en Jerusalén[55](164 a.C.), y los judíos realizaron la purificación y consagración de Templo (cf. 1Mac 4, 36-61).

Todos estos episodios muestran que el pueblo judío se reunía en torno al Templo y a la Torá, sin embargo también se evidencia la fragmentación ideológica y teológica judía con diversas interpretaciones[56]. Paolo Sacchi explica que en esta época se percibe cambios de perspectivas, donde se estaba generando la conciencia de que el justo no podía esperar la recompensa con sólo la observancia de la ley, ya que la misericordia se plantea junto al "amor al prójimo, sentido como un hecho que ciertamente no es contrario a los otros dos, sino ontológicamente diferente de ellos" (cf. Sacchi 2010, 329-330)[57]. Algunos reflejos de esta tendencia se refleja en los textos del siglo II a.C: "Por tres cosas subsiste el mundo: por la Ley, por el Templo y por la Misericordia" (*mPirqé Abot* 1,2)[58]. La misericordia será un elemento fundamental en la línea paradigmática de los evangelios.

El código de pureza en el judaísmo temprano se mantiene, pero también tiene variaciones. La pureza y la impureza son tomadas como realidades que sobrepasan el aparato cúltico y entran en la vida ético/cotidiana. Se empieza a asociarlo sagrado con la pureza, con lo bueno y lo justo; a la vez lo profano con lo impuro y lo malo. Presentamos tres posturas tomando en cuenta que estos ejemplos son sólo una muestra de la particular y variada interpretación que se hizo de este código en el pensamiento judío[59].

El primer ejemplo proviene de la Carta de Aristeas (Siglo III a.C). En uno de los apartados Aristeas presenta una explicación "en términos racionales" para dar una explicación a los griegos sobre las normas de pureza:

[55]En este tiempo la presencia de los macabeos tiene un papel fundamental, ya que este grupo realizó una insurrección contra el poder político establecido (cf. Paul 1982, 192).

[56]Cf. Maier 1996, 298 con un planteamiento similar.

[57]En este Excursus tomamos como primera referencia a la investigación de Paolo Sacchi en su libro "Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo".

[58] Máxima de Simón el Justo de principios del siglo II a. C.

[59]En este Excursus no tomamos en cuenta al movimiento de los fariseos, ya que en el capítulo dos presentaremos a este grupo ampliamente.

Para impedir que sufriésemos alguna contaminación y fuésemos pervertidos por la compañía de personas indignas, el Legislador nos protegió por todos lados con normas de pureza (…) Todo ha sido dispuesto… para incitar a reflexiones puras y para darnos una recta orientación moral con vistas a la justicia (Arist. 142.144).

Este párrafo nos da una idea de cómo la preocupación de la pureza se relaciona con la idea de justicia, pero se mantiene la postura de la separación para que no haya contaminación. Es de notar que este autor plantea su postura en relación a las personas indignas de manera general, no hay una especificación de grupos o pueblos.

El segundo ejemplo proviene del siglo II. Donde vemos que lo impuro se asocia con la sexualidad[60]. En 1Hen 83,2 se narra que Henoc sólo pudo tener visiones antes del matrimonio. ¿Cómo se relaciona con la impureza? El matrimonio incluye la relación sexual, y ésta es fuente de impureza. La relación sexual es asimilada al adulterio, y el adulterio a la fornicación[61]. En el Libro de los Jubileos (siglo II a. C.) se escribe "No hay pecado más grande que la fornicación" (33,20). El sistema de valores varía de forma sorprendente cuando el adulterio se liga a la impureza. Esto se hace evidente en la interpretación que se hace en uno de los libros de Henoc, el Libro de los Vigilantes, donde se interpreta que en Gn 6,1-4 el pecado de los ángeles fue sexual porque estaban poseídos por el deseo de las mortales, es decir la tierra se contaminó por este pecado, idea que se trasmitió a través del tiempo y se fundamentó en la interpretación de un mito (cf. Sacchi, 490).

La impureza se traduce como pecado en varias tendencias judías y el tinte ético se refuerza y formaliza. El tercer ejemplo que muestra esta tendencia proviene del movimiento de los esenios[62], así lo explica Sacchi: "Impureza y pecado coinciden y forman parte de la naturaleza misma del hombre. La liberación del pecado es liberación

[60]Aunque encontramos esta tendencia, no se puede especificar que haya sido la única.

[61] Al parecer una de las razones que reforzó esta asimilación fueron las traducciones del hebreo al griego, que asocia la palabra hebrea "adulterio" (*zenut*) con la palabra griega "fornicación" (*porneia*) (Sacchi, 490).

[62]Este movimiento que al parecer se genera en el siglo II a.C, en el siglo I d.C. todavía estaba presente. Los descubrimientos del Qumrám lo atestiguan, tomando en cuenta que la comunidad que se encontraba en este sector era una rama de los esenios ya que tenían comunidades en otros lugares del territorio palestino (cf. Dunn 209, 323).

de la impureza" (Sacchi, 485). Este grupo consideraba la impureza como natural al ser humano:

Dios, en los misterios de su conocimiento y en la sabiduría de su gloria, ha fijado un fin a la existencia de la injusticia, y en el tiempo de su visita la destruirá por siempre. Entonces la verdad se alzará por siempre en el mundo que se ha contaminado en caminos de maldad durante el dominio de la injusticia hasta el momento decretado para el juicio. Entonces purificará Dios con su verdad todas las obras del hombre, y refinará para sí la estructura del hombre arrancando todo espíritu de injusticia del interior de su carne, y purificándolo con el espíritu de santidad de toda acción impía (Textos de Qumrán, 53-54. En: Poirier 2005, 239)[63].

Este tipo de miradas fueron la expresión de la necesidad de dar sentido a los códigos antiguos, ya no bastaba el formalismo religioso externo, se necesitaba explicar el significado. Poco a poco y a través de estas y otras posiciones judías se va generando la comprensión de la purificación desde el interior de la persona.

Para finalizar esta pincelada y dar paso a nuestro segundo capítulo, las preguntas que nos hacemos a partir de los datos expuestos son ¿Qué tendencia apoyaba Jesús? ¿Con cuál de todas estas vertientes se sentía identificado? ¿Aceptaba los códigos judíos? Son preguntas que trataremos de contestar en las páginas que vienen.

[63]James Dunn explica que esta comunidad tenía mucho de semejante con el primitivo movimiento cristiano en su sentido de la gracia divina y en la expectación escatológica, pero la rigurosidad en torno a las reglas de pureza y disciplina la distanciaban del cristianismo naciente (cf. Dunn 2009, 323-324).

Las ciudades amuralladas (de Israel) son más santas que las otras partes (del país), ya que los leprosos eran expulsados de su interior; se puede acarrear a ellas a un muerto, en tanto que lo permitan, pero, una vez que ha salido de ella, no lo pueden volver a introducir.

Mayor santidad tiene la zona dentro de los muros, porque en ella se pueden comer los sacrificios de santidad menor y el segundo diezmo. La montaña del templo tiene todavía mayor santidad, ya que no pueden entrar en ella los hombres o mujeres que padecen de flujo, ni las menstruantes ni las parturientas. La empalizada es todavía más santa, ya que no pueden entrar en ella los gentiles y los que se han contaminado con impureza de cadáver… (m Kel 1,7-8).

CAPÍTULO II

TRADICIÓN Y RECREACIÓN:

FUENTE DE RUPTURAS Y DE VIDA

Dentro de las herencias fundamentales que recibió el cristianismo están las tradiciones del pueblo judío. Unas comunidades más que otras asimilaron y mantuvieron símbolos e imágenes, creencias y leyes de esta tradición e hicieron que perduraran en la historia del cristianismo. A medida que pasaba el tiempo y el cristianismo se expandía, otras culturas se asimilaban a éste y el cristianismo se asimilaba a las culturas. En este camino se mantuvieron, se añadieron, se reformularon y se transformaron los criterios de esta forma de creencia y de vida.

En el primer capítulo comprobamos que los elementos culturales y religiosos del pueblo judío que se ligan con su identidad fundamentaron la idea de separación/diferenciación, donde el código de pureza tuvo un rol determinante para que estas ideas conviertan una variedad de personas y espacios en focos de estigmatización.

En el segundo capítulo nuestro interés particular será descubrir la influencia de este aparato religioso/legal judío en las comunidades judeo cristianas del siglo I. Evidenciaremos en qué medida intervino el código de pureza, cómo se adaptó en la realidad de las comunidades judeo cristianas y cómo se apropió de los cuerpos de las personas. Nuestro trabajo se basará en las narraciones de los cuerpos enfermos que presenta el evangelio de Mateo.

Con este propósito dividimos este capítulo en seis partes. La primera desarrolla la

categoría "cuerpo" desde una perspectiva estereométrica, propia del pensamiento semita que evidencia el cuerpo como una unidad compleja, categoría que manejaremos en este capítulo y en el siguiente. La segunda parte delineará los rasgos principales del evangelio de Mateo que nos ayudarán a comprender la fuerza de la marca judía en este escrito judeocristiano, donde tomaremos en cuenta las señales del contexto de una comunidad que se formó y que creció en la diáspora. La tercera parte de nuestro capítulo mostrará las fuertes tensiones que presentan el escrito de Mateo y la comunidad desde donde se delinearon sus posiciones, sus aceptaciones y sus rechazos.

Las tres partes que siguen son los ejes de nuestro capítulo. La cuarta parte es el espacio que hemos denominado "el momento de la compasión", desde donde nos acercaremos a las narraciones de enfermedad y sanación que Mateo rememora a lo largo de su evangelio. La quinta parte que es el eje principal, trabajaremos la exégesis de Mt 12, 9-14 bajo tres vertientes que nos ayudarán a comprender el sentido de estigma. El primero muestra la fuerza de la simbología en la narración. El segundo, el cambio de nivel que se da en el debate entre Jesús y los fariseos. El tercero, "la evidencia de lo lícito" dentro de las preocupaciones y búsquedas de los judíos del siglo I que manifiestan la transformación de las preguntas primordiales de este mundo cultural. En la sexta y última parte se mostrarán las huellas del código de pureza en el evangelio de Mateo, el cual evidencia estigmas legalmente aprobados, y "normalizados" en el imaginario de los judíos.

2.9 El cuerpo como misterio, símbolo y narración

La categoría "cuerpo" puede ser comprendida desde una variedad de enfoques, pero nos interesa la mirada particular del mundo israelita bíblico. No será tarea fácil ya que tenemos en nuestro imaginario una estructura guiada por el dualismo del alma y del cuerpo, mirada que es perfeccionada por nuestra lengua y nuestro pensamiento analíticos, por lo tanto diferenciador. Los estudios que se realizan para mostrar la integralidad del cuerpo en el mundo bíblico requieren un gran esfuerzo para realizar el giro holístico, si lo llamamos de alguna manera, y así captar cómo se comprendía el cuerpo en los escritos de la Biblia Hebrea.

La palabra hebrea para denominar al cuerpo en la Biblia Hebrea es *basar* que se traduce de forma más cercana por carne. Algunos autores plantean que *basar* también designa al cuerpo en sí ya que es la parte visible y es lo que el ser humano tiene en común con los otros seres vivos, específicamente con los animales. Sin embargo, cuando el autor bíblico utiliza esta palabra, en muchas ocasiones lo hace para mostrar una porción del cuerpo (cf. Gn 2,21; Job 2,5; Lam 4).

Si *basar* refleja sólo una parte del cuerpo, ¿qué término se utiliza para designar el cuerpo en su integralidad? Los estudios bíblicos en relación a la antropología bíblica muestran descripciones terminológicas de las diferentes partes del cuerpo que reflejan una sola realidad[64]. Nuestra intención es ver el cuerpo como una totalidad humana, aunque su descripción siempre será parcial, sin embargo en esa parcialidad puede entenderse el todo del ser humano. Queremos proponer también al cuerpo como símbolo, es decir como poseedor de significados, como símbolo en el sentido de que es signo desde los espacios y tiempos en que vive, pero también desde espacios y tiempos que ya no están. Queremos entender también el cuerpo como narración que continua y permanentemente narra infinidad de historias.

Desde este camino de explicarnos el cuerpo como una realidad visible e invisible, como símbolo y narración, nos acercamos al mundo hebreo que concibe al cuerpo como la totalidad del ser humano mismo. De esta manera identificamos la integralidad del *ser* que *es* sentimiento, que es sentido, que es respiración, que es dolor, es pasión, es razón, que es vergüenza, enfermedad, salud, que es voluntad, que es carne, huesos, órganos, es necesidad, es vitalidad, es costumbre, es ritualidad y es parte del misterio…

Intentaremos explicar esta última afirmación de "cuerpo como parte del misterio" en tres sentidos. El primero es el sentido teológico, acercándonos al cuerpo/humano como diferente y en referencia a Dios-Misterio:

> El Dios de la visión inmediata es justamente el Dios de la infinitud absoluta y, con ello, de la incomprensibilidad misma. La visión beatífica, por lo tanto,

[64] Georges Pidoux (1969), Hans Walter Wolff (1975), Silvia Schroer (2003) entre otros, tienen extensos trabajos sobre esta perspectiva.

> consiste justamente en la presencia, que ya no puede imaginarse, de lo inexplicable, de lo sin-nombre e indecible como tal, porque precisamente cuando se tiene al Absoluto y Simple en la cercanía inmediata de su propio ser es cuando menos se puede distinguir entre lo que se comprende en él y entre lo que queda incomprendido. La visión de Dios consiste, por tanto, en el aprehendido aprehender del misterio. La actualidad más alta del conocimiento no es la remoción del misterio o su atenuación, sino la vigencia definitiva y la cercanía absoluta del misterio permanente (Rahner 2002, 59).

Colocamos en paralelo con lo anterior un pasaje de Ginés Navarro donde, de manera magistral, identifica el lenguaje como expresión de la corporeidad y ésta como sinónimo de humanidad:

> El lenguaje, que es también campo del cuerpo, éste aparece como hiato donde se dispersa el relato. Lenguaje y sujeto se configuran, así como las construcciones donde los poderes del cuerpo (deseo violencia, exceso, alteridad) se despliegan en su dominio especial: el arte, la literatura, lo sagrado, pues en ellos se representa simbólicamente la realidad oculta, pero siempre manifiesta, de la verdad íntima del cuerpo (Navarro 2002, 12).

Finalmente citamos a Ute Seibert-Cuadra cuando escribe, parafraseando a Ivone Gebara, sobre las realidades de la teología y el cuerpo. Ella considera, y con toda razón, que el cuerpo ha sido expulsado de la teología. De ella tomamos un párrafo para completar nuestro cuadro y nuestra propuesta[65]:

> El cuerpo (…) es el lugar privilegiado para simbolizar el enigma de la sexualidad humana (…) Desafía cualquier principio preestablecido, cualquier teoría que desea ser única o absoluta (…) La mujer aparece como el misterio continuo, indomable. En su cuerpo son desafiados la razón y el conocimiento. Las ideas claras y distintas son para él insuficientes, los dualismos de toda especie ineficaces, las sanciones morales a pesar de toda la destrucción y muerte que han provocado siguen siendo inoperantes (Seibert-Cuadra 1992, 48).

De estos tres párrafos podemos decir que son tres narraciones desde el cuerpo. En palabras bíblicas podemos decir que es la *ruah* que permanece en el cuerpo, en la vida. La *ruah* es la conexión que hace que el cuerpo humano sea parte del misterio, por esa razón Navarro puede expresar que hay una realidad oculta "pero siempre manifiesta" en y desde el cuerpo; realidad que no se manifiesta sólo en el cuerpo sino a través de él y en los

[65] Aclaramos que la autora está haciendo referencia explícita al cuerpo de las mujeres, sin embargo, tenemos el convencimiento de que la experiencia que propone es parte de todos los cuerpos humanos.

poderes que construyen su historia. Una guerra, por ejemplo es sinónimo de muerte, de violencia que no se da en los campos de batalla sino en los cuerpos de cuantos planean, dirigen, pelean escapan o mueren. Sin cuerpos no hay historia ni lenguaje, sin cuerpos el misterio pasa desapercibido. Y en gran manera es la religiosidad la que realiza la conexión real del ser humano/cuerpo y misterio. Por tal razón consideramos que Seibert-Cuadra, al designar al cuerpo como "el misterio continuo e indomable," no plantea una metáfora sino una realidad. Karl Rahner busca expresar lo insondable del Misterio divino y sin proponérselo habla del misterio humano que también es insondable, que no puede ser aprehendido en su totalidad, misterios que no pueden ser nombrados ni aprehendidos en totalidad.

Así pues el enlace que creemos puede hacer comprender al cuerpo humano como totalidad, símbolo, narración y misterio es el sentido bíblico del término *nephesh*[66]. Esta acepción hebrea tiene una variedad de significados al ser traducida. Así puede ser traducida por "garganta", relacionada con la necesidad de alimento, de respiración, "la garganta como asiento donde se localizaban las necesidades elementales de la vida" (Wolff 1975, 30), pero a la vez puede ser entendida como anhelo o deseo, como parte de la pasión humana. Puede ser traducida también por cuello que es una parte sensible del cuerpo humano, por lo tanto puede representar la finitud y la mortalidad humana. De esta manera lo explica Westermann "con *n.* como sujeto, manifiesta que n. no es algo del hombre (o de Dios) o que está en él, sino la intensidad de una conducta o de un sentimiento; *n.* es el yo en su profunda intencionalidad" (Westermann 1978, 129). Lo cierto es que este término está íntimamente ligado a la vida y a la necesidad del ser humano, es decir al mundo biológico, pero también a esa relación con el misterio.

[66] Para comprender mejor el lenguaje bíblico tomamos en cuenta que la realidad que presentan los autores bíblicos es la llamada "estereometría de la expresión ideológica" que se caracteriza por el uso y yuxtaposición de sinónimos. La forma de pensar entonces no es analítica sino sintética: "Este pensar estereométrico demarca el espacio vital del hombre nombrando órganos característicos y describe de esta forma a todo el hombre" (Wolff 1973, 22). En esta misma línea Silvia Schroer explica "Fundamental para compreensão da velha imagen oriental da pessoa é o pensamiento do Antigo Oriente, caracterizado pela sintética combinação de aspectos de uma coisa e pela acentuação do seu dinamismo, em contraposição ao mero modo como ela aparace exteriormente" (Schroer 2003, 78).

La traducción más generalizada que se hace de *nephesh* desde una perspectiva griega, es alma[67]. Como expresión del hebreo, sin embargo, este término es que cobra sentido cuando se relaciona con los sentimientos especialmente de compasión, exactamente con un estado anímico, el *nephesh* (alma) que siente tristeza, que llora, que teme... Por otro lado este término también es comprendido como sinónimo de vida, es decir *nephesh* deja de entenderse como un órgano específico o una situación anímica, sino se comprende como la vitalidad, es así que en los escritos de la Biblia Hebrea *nephesh* se relaciona con la sangre, identificando que en ella se encuentra la vida. Finalmente acotamos que *nephesh* también se puede comprender como persona, como unidad.

Con una gama impresionante de significados para una sola palabra, *nephesh* presenta al ser humano en su totalidad, ligado tanto a su interior como al mundo exterior. Queremos entender el cuerpo humano desde esta variedad de posibilidades. No nos basta aceptar que el cuerpo es la síntesis de órganos, huesos y músculos. El cuerpo humano encierra en sí más que eso, es *nephesh* que según su cotidianidad muestra, narra inesperadamente su ser, y a la vez se convierte en símbolo de lo que otros cuerpos le añaden, o le quitan, le sobreponen o le niegan. El cuerpo *nephesh* es la respiración que al hacerse indomable muestra la *ruah* con la que fue creado.

Esta comprensión del cuerpo nos acompañará en los capítulos dos y tres de nuestra tesis ya que es fundamental para encontrar los lazos que unen a los cuerpos con la realidad del estigma. En este segundo capítulo nos encontraremos con estos cuerpos que son símbolo de enfermedad y de dolencia, cuerpos que forman las comunidades cristianas del siglo primero, y cuerpos que por diversas razones no se alinean con el mundo cristiano. Cuerpos que estigmatizan y cuerpos estigmatizados. Miradas culturales que marcan y nuevas creencias marcadas. La complejidad de la vida de las primeras

---

[67] Aquí es importante tomar en cuenta que *nephesh* traducida por alma sólo tiene sentido si se la toma desde una posición anterior a la perspectiva griega "creencia griega en las almas, o al espiritualismo o al dualismo griegos" (Westermann 1978, 132). Sin embargo este mismo autor explica que otros estudios indican que "si se parte del uso lingüístico de *psychē* anterior a Platón, este juicio ya no es válido (...) El significado básico de *psychē* es "aliento"; aparece con frecuencia en la acepción de "vida" y puede designar la sede de los deseos y sentimientos, incluso el "centro de las manifestaciones religiosas" (Westermann, 132).

comunidades cristianas nos mostrarán a estos cuerpos sumergidos en tradiciones, leyes, poder, autoridad, silencios, anonimato y esperanza.

2.10 El evangelio de Mateo marcado por la tradición judía. Planteamientos generales

La mayoría de los estudios realizados muestran que el evangelio de Mateo fue pensado desde una perspectiva judía, es decir, con toda probabilidad fue escrito para una comunidad compuesta en su mayoría por judeo cristianos[68]. Posiblemente quien lo escribió también lo era. Por lo tanto, si fue escrito desde una comunidad judeo cristiana y para un grupo que comprendía el mundo judío, significa que esas personas conocían y vivían tradiciones y compromisos de la religión y la cultura judía. En este sentido este evangelio resulta importante para nuestro estudio porque existe un enlace directo con nuestra investigación: este evangelio es el nexo más cercano entre las tradiciones judías y el mundo cristiano que llevaba varias décadas de formación en aquella época[69].

En las comunidades judeo cristianas existían tradiciones judías que se seguían tomando en cuenta, como el hecho fundamental del sentido de la ley (*nomos*)[70], el culto o la autoridad. La estructura y la composición del evangelio de Mateo están impregnadas de la literatura judía; de igual manera el lenguaje y la conceptualización están íntimamente ligados a la lingüística judía, tanto por su comprensión de la ley como por su constante evocación a la Biblia Hebrea.

---

[68] No desconocemos los estudios que proponen que "el estadio final del evangelio es cristiano gentil" (Viviano 2004, 67). Stendhal, por su parte también propone que todos los escritos del NT se dirigen originalmente a congregaciones paganas, incluso el de Mateo (Stendhal 1978, 70). Sin embargo nos adherimos a la posición de la mayoría.

[69] Tomemos en cuenta que Marco y Lucas tienen un contexto diferente, especialmente por las comunidades a quienes se dirigían: en su mayoría gentiles cristianas. La relación, por lo tanto varía sustancialmente.

[70]El término *nomos* se utiliza 190 veces aproximadamente en el NT, ocho de ellas en el evangelio de Mateo. En la época donde nace el cristianismo, para los judíos *nomos* hacía referencia a un valor tan fundamental del pueblo judío como la Alianza: "En el judaísmo de los dos primeros siglos a. C. y de la época de Jesús predominó el empleo de *nomos* en un sentido absoluto. Aquí se expresa la comprensión de la ley que ha pasado ya a ser un bien común para Israel: la ley es una magnitud absoluta, independiente de la alianza. La vinculación al pueblo de Dios depende del cumplimiento de la ley; el pueblo ya no se entiende a sí mismo a partir de la historia viva de la revelación de Yahvé en diálogo con él, sino que se considera constituido por la obediencia a la ley" (Esser 1990, 421).

2.10.1 La comunidad de Mateo, una comunidad estigmatizada

El evangelio de Mateo también refleja la relación de cercanía y lejanía que existía entre los judíos y aquellos que se unieron al cristianismo. Recordemos que el evangelio de Mateo tiene como fecha de posible composición entre los años 80 y 90. Esto nos aporta varias situaciones claves, ya que en esa época Jerusalén y el Templo ya habían sido destruidos y las comunidades judeo cristianas, como la de Mateo, habían sido expulsadas de las sinagogas. Esta expulsión se refleja en una de las bendiciones de la mañana llamada *birkat hamminim*[71] (80-85 d.C) donde se llama a los judeo cristianos apóstatas, una forma de estigmatizar a aquellos judíos que se unieron al movimiento cristiano. Al respecto, siguiendo a Warren Carter[72], se comprende la constante imagen negativa de la sinagoga y de los jefes religiosos, si aceptamos a "la mayor parte de los críticos redaccionales (que) creen que ello refleja las experiencias de la comunidad mateana de una acerba confrontación con al menos parte de la comunidad judía antioquena" (Carter 2007, 74).

Frente a esta información nos preguntamos ¿los judeocristianos de esta comunidad al ser expulsados de las sinagogas ya no se sentían judíos por esta razón? Tomando en cuenta que la identidad judía tiene que ver no sólo con la creencia sino con la pertenencia y la tradición, consideramos acertada la propuesta de que miembros dirigentes de la comunidad se concebían a sí mismo todavía como judíos[73]. Nuestro punto de vista aporta que esto aplicaría no solo a los dirigentes sino a todos los que tenían en sí la cultura judía como madre.

---

[71]Las *Shemoné 'Esré* eran las dieciocho bendiciones que comprendían las oraciones de la mañana que rezaban los judíos en tiempos de Jesús. Por el año 80 se les añadió una nueva bendición, llamada *Birkat-Ham-minim* (Poittevin1987, 11). Según lo atestigua el Talmud Babilónico, trata sobre los nazarenos y los que eran considerados herejes: "Que para los apóstatas no haya esperanza; arranca prontamente en nuestros días el reino del orgullo; y perezcan en un instante los nazarenos y los herejes: sean borrados del libro de los vivos y con los justos (*saddiqim)* no estén inscritos. Bendito seas tú, Yahvé, que doblegas los soberbios" (Charpentier 1994, 40).

[72] Para plantear el contexto del evangelio de Mateo nos remitimos a la investigación de Warren Carter.

[73] Autores que plantean esta misma postura: Viviano 2004, 67; Luz 2001, 84.

2.10.2 Los receptores y el lugar donde escribió Mateo

Por lo observado hasta el momento podemos percibir la inmersión e influencia de una comunidad, es decir, el autor no escribe al vacío (cf. Luz, 85). En su mayoría tanto quienes recibieron el evangelio, como aquellos que influenciaron en su escritura, eran judíos convertidos al cristianismo. Esta última apreciación se destaca tanto en el lenguaje como en la teología de Mateo. La influencia bien puede proceder de los letrados de la comunidad que realizan, a partir de la argumentación rabínica, reflexiones en torno al idioma hebreo, como en Mt 27,43, o plantean tradiciones judías específicas como el impuesto al templo Mt 17,24-27. Además una variedad de textos reflejan el espíritu judeo cristiano de la comunidad[74], como también se observa en ellas las problemáticas en la comunidad y la preocupación por la misión de Israel (cf. Luz 2001, 85).

El evangelio de Mateo tuvo gran difusión e influencia histórica en la "gran iglesia" y en varios escritos considerados judeo cristianos[75]. De esta afirmación se desprende el hecho del lugar de composición. Tomando en cuenta que Antioquía se transformó en un centro importante del cristianismo, tanto Warren Carter como Ulrich Luz, entre otros autores[76] aceptan que probablemente este evangelio fue escrito en Siria (provincia romana), específicamente en Antioquía, la capital. Carter se apoya en las siguientes razones: escritos realizados en Antioquía o en tierra siria se conectan y mencionan citas de este evangelio. Por ejemplo, al inicio del siglo II se reproduce parte del contenido de Mateo en cartas escritas por Ignacio, obispo de Antioquía y la *Didajé* toma la oración del Padre nuestro en la versión de Mateo[77] (cf. Carter 2007, 48). La mayoría de los autores concuerdan en que no es posible certificar un lugar determinado con toda certeza, sin embargo, nos inclinamos por las consideraciones que plantean la hipótesis de que el escrito fue realizado en Siria.

[74] Mt 5,5.7-9; 6,34; 7,6; 10,5s.23; 18,15-20; 23,1622

[75] El evangelio de los nazarenos (s. IV) entre los judeo cristianos de la Siria septentrional. El evangelio de los ebionitas, que presenta muchas ideas teológicas de Mateo, entre otros.

[76] J. Mateos 1981, 14; Segundo 1994, 19; Poittevin, Charpentier 1987, 13.

[77] Aceptando que la *Didaje* fue escrita en Siria. Cf. *Did* 8,1-3 y Mt 6,9-13.

2.10.3 Dentro una gran ciudad y fuera de las sinagogas, características de la comunidad mateana y su contexto

El siguiente paso a dar es el de ver algunas de las características que pudo tener esta comunidad receptora del evangelio, algo muy ligado al contexto donde se encontraba. Por eso, antes de responder a la pregunta de la comunidad, trataremos de describir algunas de las características de Antioquía de Siria donde posiblemente Mateo escribió y trasmitió la Buena Nueva.

Desde su fundación hasta que llegó a formar parte del imperio romano, Antioquía tuvo una posición estratégica por el lugar donde se encontraba, como también por toda la historia que en ella se contenía. Fue fundada en el año 300 a.C. Era una de las ciudades más importantes del imperio cercanas a Jerusalén, situada a 282 Km aproximadamente, al norte de Jerusalén. Considerada incluso por Flavio Josefo que "por su grandeza como por otros títulos ocupa indiscutiblemente el tercer lugar entre las ciudades del mundo sujeto a los romanos" (BJ III, 29), es decir sólo la superaban Roma y Alejandría. En el año 64 a.C. pasa a ser parte del imperio romano y en el año 27 a. C. se convierte en la capital de Siria (Aguirre 1988, 14).

2.10.3.1 La comunidad judía de Antioquía

En esta ciudad hubo una comunidad judía importante tanto en número como en su estructura interna. Los judíos llegaron junto con la fundación de la ciudad, por lo tanto la comunidad judía era parte de la historia en Antioquía. A partir del año 66 cuando se inició la guerra judía, los judíos de Antioquía corrieron con suerte porque fueron una de las pocas comunidades en Siria que no sufrieron persecución ni muerte; sin embargo su confiabilidad y su posición de privilegio fueron decayendo.

En la época de Vespasiano (67-69 d.C.) hubo una persecución a los judíos que terminó con muchas muertes porque se les acusó de un atentado contra la ciudad. En el gobierno de Tito (79-81 d.C) los pobladores de Antioquía pidieron que se expulsase a los judíos, pero no lo consiguieron; desde entonces, "aunque no se modificó su situación legal, el desarrollo floreciente de la comunidad judía había terminado" (Aguirre 1988,

17). Esto significa que para el tiempo en que el evangelio de Mateo estaba siendo escrito, tiempo subapostólico[78], observamos a una comunidad judía con mucha historia, judíos de la diáspora que tuvieron una fuerte representación en Antioquía, pero que por razones políticas y culturales fueron decayendo, aunque su status tanto económico como religioso se mantenía.

Dentro de este alcance también notamos que esta comunidad estaba compuesta no solo por judíos sino también por numerosos prosélitos (gentiles, temerosos de Dios), lo que muestra las relaciones estrechas que esta comunidad tenía con la cultura griega y con otras que estaban en la ciudad. Esta comunidad se reunía en las sinagogas, al parecer había dos en la ciudad, pero como indica Carter, la función que desempeñaba la sinagoga no era primariamente religiosa "sino de organización política, de autorregulación comunitaria e interacción social y educativa" (Carter, 71). En este sentido, para valorar el hecho de la separación de las comunidades cristianas de las sinagogas, se debe comprender que, como este mismo autor indica y estamos totalmente de acuerdo, la tensión que se generó no era sólo religiosa sino "significa separación del propio pueblo y de la comunidad. Y ello tiene dimensiones políticas, sociales, económicas y familiares" (Carter, 71).

2.10.3.2 El mundo religioso en Antioquía: la salud y la enfermedad

Junto a la comunidad religiosa judía de Antioquía había otras formas de creencias y templos, los cuales fueron edificados en honor de los dioses romanos, griegos y propios de la ciudad. Esta realidad era la que se vivía en todo el imperio. Los templos que se destacaban eran los de Apolo, Júpiter Capitolino, Dionisio, y Pan, edificados en la época de Tiberio 14-37 d. C. Había también templos en honor a Artemis, Ares, Heraclo, que fueron destruidos por un terremoto en la época de Claudio (41-54), y finalmente los templos dedicados a Afrodita y a Asclepio, a quien también se edificó un baño público en su honor (cf. Aguirre, 15).

---

[78] Este tiempo se da a partir del año 65 a. C. aproximadamente donde se considera que los testigos que conocieron a Jesús ya habían muerto. Por lo tanto las comunidades que se formaban eran de la segunda generación y necesitaban una base sólida tanto escritas como de testimonio, porque los testigos oculares que conocieron a Jesús ya no estaban.

Esta mención es importante no sólo para mostrar la variedad de dioses que competían con Yahvé, sino también por el hecho de que varios de estos dioses tenían características sanadoras. Asclepio[79] era uno de ellos, conocido desde el año 400 a. C. aproximadamente. Este médico, más adelante venerado como un dios, se caracterizaba por ser una divinidad humanitaria que realizaba sanaciones milagrosas. De él se decía que "era hijo de un dios, curó enfermos, incluso por imposición de manos, y devolvió la vida a un muerto. Condenado a morir, ascendió a los cielos y se muestra a los fieles en forma corpórea" (Gil 2001, 129)[80]. Esta realidad religiosa nos lleva a preguntarnos sobre las condiciones de salud en aquella ciudad. Carter plantea que estaba llena de pobres y enfermos, donde la mortalidad infantil era de más o menos el 50%, y se agregaba a esto los no pocos terremotos que azotaban a la ciudad. Antioquía era la tercera ciudad del imperio, sin embargo, su rostro enfermo bien se podía identificar en la veneración de Asclepio, el dios sanador.

2.10.3.3 La sociedad en Antioquía

Nos interesan las dimensiones sociales de la ciudad porque de esta sociedad provenían las personas que eran parte de la comunidad cristiana de Antioquía, y familiar como comunitariamente respiraban diariamente las diferencias de status en la estructura social de la época.

Antioquía no se diferenciaba mucho de la estructura de otras ciudades de la época. Las élites eran el 5% más o menos de la población, su poder estaba ligado a la economía y a la política, su riqueza derivaba principalmente de los bienes raíces; la reputación era otro elemento para estar en sitios de élite[81]. Nos encontramos en este grupo con los

[79] La tradición griega cuenta que Asclepio era hijo de una mortal llamada Corónide y del dios Apolo. Éste "mata al esposo –de Corónide- con una flecha, Artemis mata también a Corónide, pero Asclepio, sacado del vientre de su madre es salvado por Apolo. Criado por el centauro Quirón se convierte en un hábil curandero" (Bruit 2002, 110).

[80] El autor que hace este aporte explica que los Padres de la Iglesia (a inicios del siglo II) tuvieron muchos problemas con el parecido que Asclepio tenía con Jesús, y mucha de su apologética se dirigió a ensombrecer la imagen de este dios griego.

[81] Según Bruce Malina la reputación está íntimamente unidad al honor: "Cuando una persona percibe que sus acciones reproducen de hecho los ideales de la sociedad, espera que otros del grupo reconozcan este hecho y le otorguen en consecuencia honor y reputación" (Malina 1995, 50).

gobernantes, políticos, comerciantes y algunos grandes terratenientes. Luego de esta élite estaban los que eran directamente dependientes del primer grupo, es decir, vivían al servicio de la élite. Estos eran los sacerdotes y sacerdotisas, por un lado, y por otro estaban los alguaciles, recaudadores de impuestos, burócratas, educadores, jueces y soldados[82]. Otro grupo era el de los libres, libertos y esclavos entre los que estaban los artesanos, obreros y vendedores[83].

Nos encontramos también con el grupo que Carter llama los "marginales involuntarios", es decir los "peones, indigentes, algunos esclavos, mendigos, mujeres sin apoyo familiar, enfermos e incapacitados físicos, delincuentes y prostitutas" (Carter, 55). Finalmente nos encontramos con un grupo que estaba fuera de la ciudad, los campesinos que trabajaban en tierras propias o ajenas para sobrevivir y pagar los impuestos (cf. Carter, 51-55).

Los criterios para hacer una lectura de esta ciudad no sólo pasan por el esplendor que tenía Antioquía, sino también por la valoración desde otros ángulos. Lo observado a nivel social es ya un aporte para comprender los niveles de desigualdad que había en aquella época, y también los lineamientos de status que diseñaban la cotidianidad de las personas.

2.10.3.4 La influencia del liderazgo judío en la comunidad de Antioquía

Hechos de los Apóstoles hace referencias importantes a Antioquía y a la comunidad cristiana que allí se formó. Es en esta ciudad donde se funda una de las primeras comunidades fuera de Palestina, pero al parecer no fue la única. Las relaciones con otros escritos del Nuevo Testamento, como Gálatas, muestra que la situación de la comunidad cristiana de Antioquía estaba bajo la mirada de las otras comunidades, tanto de los líderes como de los otros grupos, es decir, personas que podían estar o no de acuerdo con lo que sucedía en esa comunidad la cual tenía cierta preeminencia histórica entre las otras

[82] En Antioquía había entre 3 y 4 legiones alojadas, esto suponía entre quince mil o veinte mil soldados.

[83] Carter plantea que existía dos grupos en Antioquía: la élite y los que no pertenecían a la clase privilegiada. Sin embargo, consideramos que es importante diferenciar a un hombre libre de un esclavo, un extranjero de un originario; y a éstos de un buen grupo que él mismo llama "marginales involuntarios".

comunidades.

Aunque no podemos saber con certeza si la comunidad de los Hechos de los Apóstoles es la misma que la de Mateo, lo cierto es que ésta se componía de judíos y de gentiles. Según el libro de los Hechos había un gran número de personas no judías convertidas al cristianismo en la comunidad de Antioquía, sin embargo el redactor del evangelio de Mateo utiliza en su escrito muchos elementos, símbolos y hasta una teología histórica judía, posiblemente porque el liderazgo más fuerte en las comunidades cristianas estaba compuesto por judíos, como es el caso de Santiago, Pedro y Juan, luego Bernabé y Pablo. La tendencia de la comunidad de Santiago, al parecer, tuvo preeminencia entre las comunidades judeo cristianas. La misma se hace evidente en la comunidad de Mateo y el escrito que lleva su nombre, por lo tanto la teología que se estaba imponiendo era claramente judeo cristiana.

Nótese que estas comunidades vivían en la tensión entre un paradigma de línea judía y la postura más amplia de Pablo y Bernabé. Es en esta tensión que debían realizar discernimientos para buscar espacios que no discriminen, ya que estas comunidades cristianas comprendían muy bien el hecho de ser discriminados y estigmatizados, vivencia que tuvieron que asimilar de parte de sus hermanos judíos.

2.11 Mateo, un evangelio bajo la marca de las tensiones

La investigación que realizamos hasta este momento tiene importantes implicaciones para nuestro trabajo ya que a partir de ésta encontramos a una comunidad que tenía la marca de fuertes tensiones, las cuales también se reflejan en las narraciones del evangelio de Mateo. Las tres primeras tensiones que presentamos a continuación son las que delinearán transversalmente nuestro capítulo.

2.11.1 La preocupación por la continuidad judía

Las consideraciones anteriores nos muestran que nos encontramos con un autor que siente la responsabilidad de escribir para su comunidad con un lenguaje que pueda ser entendido por sus receptores/as, con una teología que impregne su vida y que también tenga una línea claramente definida. Ulrich Luz plantea que el evangelio de Mateo es

pariente de los herejes gálatas y que pudo haberse alineado con la postura de los adversarios de Pablo[84] (cf. Luz, 96-97). Esta idea contiene un elemento importantísimo, ya que se evidencia que el evangelio de Mateo combina la ley y la gracia. No son casuales las citas que defienden la ley[85] como parte constituyente de la Buena Nueva. En palabras de Warren Carter: "…sus lectores/oyentes valoran esas tradiciones" (Carter 2007, 70), refiriéndose tanto a las tradiciones judías como a los personajes claves en la ley y los profetas.

La tensión generada por la continuidad judía marca también la relación con los gentiles que eran parte de esta comunidad. Aunque al parecer el autor quiere generar autoconciencia en la comunidad de que ésta debe adaptarse a nuevas realidades, el énfasis en la continuidad de las tradiciones judías puede estar indicando la imposición de la visión judía, aunque por estar en territorio gentil la comunidad abrió las puertas a creyentes no judíos. Reconocer esta realidad supone un tipo de tensión a nivel cultural, político y religioso[86].

2.11.2 El momento de su composición

En la época que aceptamos que escribió Mateo (80-90 d.C.) ya se produjo la destrucción de Jerusalén y del Templo. Es el tiempo de la tensión generada por la ruptura, por la separación de los cristianos con los judíos, o dicho de una manera más acertada: la ruptura entre la comunidad cristiana y la sinagoga judía, o dicho desde el punto de vista de la *birkat hamminim* la división de los judíos justos y los herejes judíos. En Mateo se hace evidente la ruptura en el lenguaje que utiliza cuando se refiere a *sus* sinagogas y cuando tipifica a quienes representan la autoridad judía.

[84] ¿Mateo conocía a Pablo y a su teología? Sabemos que los grupos cristianos en Antioquía son mencionados tanto en Hechos de los Apóstoles como en las cartas de Pablo.

[85] Mateo plantea constantemente la referencia a la ley y los profetas, Mt 5,17-18 (el v. 17 es exclusivo de Mateo); 7,12 (Mateo añade a este versículo "porque esta es la ley y los profetas"); 11,13 (Mateo deja abierta la puerta de la ley y los profetas, Lucas parece cerrarla); 22, 35-40 (texto de tradición triple sobre el mayor mandamiento, donde sólo Mateo añade: "de estos dos mandamientos penden toda la ley y los profetas"); 23,23 (paralelo con Lc 11,39-44).

[86] Cf. Mt 2,1-11; 8,5-13; 15, 21-28; 18, 15-17; 27, 54.

2.11.3 La ley y la Buena Nueva

En Mateo encontramos una variedad amplia de citas referidas a la ley. Luz explica que aunque este evangelio fundamenta su interés y respeto por la ley ritual, no la sitúa en el centro (cf. Luz, 98). Sin embargo, como veremos más adelante la ley, lo legal, lo lícito tiene fuerza legitimadora en los diferentes ámbitos de la comunidad, por eso la tensión no se da cuando se quiere mantener el equilibrio con las citas que hacen referencia a la compasión y a la misericordia[87], sino cuando la ley judía se sobrepone a la Buena Nueva cristiana.

Se tiene que comprender que la ley contemplaba la compasión, y es ésta la que marca la línea ética de Mateo. Recordemos que la ley es uno de los pilares de la identidad del pueblo judío, es más, en la segunda mitad del siglo I la ley era el elemento unificador de la identidad judía, ya que el Templo, el sacerdocio y el sacrificio fueron perdieron su vigencia luego de la destrucción de Jerusalén[88].

Esta tensión se comprende mejor cuando se lee entre líneas las narraciones del evangelio donde la imagen de Jesús irradia tanto autoridad como compasión. Un ejemplo claro se da cuando en el evangelio Jesús se encuentra con cuerpos enfermos y debe decidir qué es "lo lícito" ante este grupo de personas. Diferencia y tensión entre personas saludables y cuerpos enfermos ¿Cuán profunda era la tensión que generaba estas dos formas de vivencias? ¿Cuál es el compromiso que Mateo muestra en su evangelio frente a esta tensión? Y ¿qué implicaciones dentro de los otros tipos de tensiones tenía el relacionarse con personas con todo tipo de enfermedades e incluso con la lepra que era un hito dentro de la generación de impureza? Éstas son posturas que a la vez muestran perspectivas de paradigmas que se iniciaron en la cultura de Jesús y se fueron recreando en el imaginario de sus discípulos y discípulas, y que se trasmitieron según pasaba el tiempo[89].

---

[87] Más adelante veremos las referencias concretas a estos elementos. Mateo 9,12; 12,7 plantean una línea paradigmática muy clara que no podemos perder de vista.

[88] Cf. *La ley* en el primer capítulo, página 34.

[89] Pablo Richard indica al respecto: "En el mismo texto tenemos la memoria del Jesús histórico y al mismo tiempo cómo esta memoria es vivida en la comunidad de los discípulos de Jesús" (Pablo Richard 1998, 9).

2.11.4 Desde distintos niveles

Las comunidades cristianas llevaban décadas de haber sido fundadas; estaban creciendo en número y también en su posicionamiento teológico. A la vez las personas que componían estas comunidades provenían de distintos lugares, estratos y status, lo cual ya suponía una tensión social. Los estratos tan bien marcados y diferenciados en el imperio nos ayudan a comprender este tipo de tensión. A esta tensión se une aquella que se generó por vivir en un medio hostil, donde los y las cristianos aunque crecían aún eran pocos en número y su forma de creer no era totalmente comprendida ni aceptada.

Este grupo de tensiones es el reflejo de las relaciones entre grupos que se saben diferentes, entre espacios, entre territorios. Es tensión entre maneras de fundamentar las formas de creer, pero también las relaciones entre personas que se saben diferentes, cuerpos que se percibían diferentes: diferentes en cultura, en religión, en estatus y estratos, las vivencias cotidianas les decían que eran diferentes. Los evangelios, no sólo el de Mateo, hacen hincapié en esta continua tensión entre diferentes.

Esta última mención es importantísima para nuestro trabajo porque nos lleva al primer capítulo donde observamos todo el delineamiento que se da entre identidad y diferencia. Son posiciones paradigmáticas que tienen siglos históricos de construcción. En el caso del sentido de pureza e impureza, nos preguntamos, ¿cómo podemos comprender los relatos de sanación que presenta Mateo? ¿Hasta qué grado se aceptaba esta nueva mirada o es que ya estaba dentro de los esquemas de los judíos de la diáspora la licencia para cruzar estos espacios? Trataremos de responder estas preguntas a partir de los datos que nos dan las narraciones de sanación que presenta Mateo, especialmente tres de ellas.

Estas tensiones nos muestran a un evangelista interesado en fundamentar las bases de su comunidad, donde el énfasis en la compasión junto a la ley son sus principales ejes. A partir de éstos vamos a adentrarnos al mundo del texto donde plantearemos tres momentos importantes. El primero es el momento de la compasión que estará centrado en las narraciones de enfermedad y sanación en el texto. El segundo es el momento de la ley y la compasión, donde realizaremos la exégesis de Mt 12, 9-14 como espacio central de la autoridad y de la ley. El tercero es el momento de la ley donde veremos las huellas del

código de pureza en el evangelio de Mateo y en los cuerpos que eran tocados por este código.

2.12 Narraciones de enfermedad y sanación, señales de compasión

En este punto encontrarnos un espacio caracterizado por el encuentro y el desencuentro entre cuerpos sanos y cuerpos marcados por la enfermedad y la dolencia. Es importante tomar en cuenta en este apartado que las sociedades en esta época eran comunitarias, por lo tanto la idea de "individuo" no está planteada en este contexto. Por ello se puede decir que tanto la enfermedad como la salud eran parte de la imagen que proyectaba la sociedad.

2.12.1 Mateo junto a los sinópticos

Mateo tiene sus fuentes en la tradición marcana y en el documento Q y la propia fuente mateana. En sus narraciones sobre sanaciones Mateo aparentemente no aporta mayor novedad porque el autor utiliza el mismo material de sus fuentes para recrear sus narraciones. Sin embargo debemos poner atención a los detalles que presenta el evangelista en su redacción[90]. A través de la crítica de las fuentes observamos que Mateo respeta la tradición marcana, de las trece sanaciones que presenta Marcos, doce son incluidas en el evangelio de Mateo, la única que éste no presenta es la sanación del ciego de Betzaida donde Jesús toca con su saliva al hombre ciego.

Mateo resta algunos detalles a las narraciones de sanación, y aunque varios estudiosos concluyen que Mateo hace esto porque está interesado en presentar a un Jesús con autoridad, también es cierto que Mateo muestra a Jesús tocando constantemente a las personas enfermas. Consideramos que la autoridad que Jesús presenta en Mateo radica justamente en lo que Daniel Marguerat llama "la ley bajo la égida del imperativo del amor" (Marguerat 2011, 138), pues el autor de este evangelio también está preocupado por añadir el contacto y la relación compasiva con los cuerpos a nivel de tacto y de palabras. Un ejemplo claro son las dos narraciones que presenta Mateo cuando Jesús sana

[90] Poner atención a la redacción también incluye ver la ubicación de las perícopas, ya que ésta puede variar el contexto literario en el que se ubican.

a los ciegos, Jesús los toca, cosa que no se observa en los paralelos de Marcos y Lucas. En resumen vemos diez narraciones de tradición triple (Mc, Mt y Lc) y cuatro de tradición doble (Mt y Lc).

Algunas de las variaciones que Mateo hace en sus relatos están relacionadas con la curación de ciegos (9,27-31; 19,29-34). En ambos relatos presenta a dos ciegos mientras que Marcos y Lucas presentan uno sólo. Mateo presenta dos veces el relato del endemoniado mudo, y en el segundo relato añade que es ciego (12, 22).

No podemos olvidar la referencia a los cuerpos sanados que no eran judíos. Dos de las narraciones son de tradición doble. En la primera Jesús sana al criado del centurión (Mt 8, 5-13) en concordancia con Lc 7,1-10. La segunda (Mt 15, 21-28), la sanación de la hija de la cananea que en Mc 7,24-30 es la mujer griega sirofenicia. Ambos son extranjeros y la sanación se da a través de un intermediario, el primero es el centurión y la segunda es la madre. Ambas narraciones tienen características similares: entablan un diálogo con Jesús, le piden desesperadamente por la salud de alguien que aman y seguidamente se da la sanación. Otro punto de encuentro entre los dos relatos es que ambas personas piden por alguien que está subordinado a ellos, el criado y la hija. Obsérvese que ambas personas presentan un tipo de autoridad, una vez más nos encontramos con los cuerpos de las personas como símbolos de poder, pero también de fragilidad[91].

---

[91] Bajo una mirada contemporánea descubrimos que estas narraciones son "adultocéntricas" es decir los y las personajes son personas adultas, en ningún momento Jesús intercambia un diálogo o encuentros propiciado por un niño/a o adolescente. Sin embargo, Jesús sí sana a estas personas gracias a la intermediación de un adulto. ¿Por qué los evangelios no hacen referencia a huérfanos? ¿Por qué los evangelios no narran encuentros con personas entre generaciones? ¿O es que el status no lo permitía? El rabino Harold Kushner, en referencia al judaísmo contemporáneo explica: "los niños pueden disfrutar y sentir interés por muchos aspectos de la vida judía, pueden leer y comprender muchos relatos bíblicos, pero la verdadera esencia del judaísmo es un sistema de gran poder y sutileza. No está dirigido a los niños sino a los adultos" (Kushner 1996, 14).

2.12.2 Los cuerpos sanados en el evangelio de Mateo

En los 28 capítulos de su evangelio encontramos 14 relatos de sanación. Estas narraciones se inician con varios detalles importantes:

1) Mt 8,1-5 Jesús limpia a un leproso inmediatamente después de finalizar el llamado sermón del monte. Aunque este es un relato de tradición triple, Marcos y Lucas lo presentan como cuarto relato de sanación. Mateo, sin embargo, lo pone en primer lugar. Los que siguen son:

2) 8,5 Jesús sana al **criado** del centurión al entrar en Cafarnaún.
3) 8,14 Jesús sana a la **suegra** de Pedro, dentro de la casa en Cafarnaún.
4) 8,28 Jesús sana a **dos endemoniados** que salen a su encuentro, en la región de los gadarenos.
5) 9,1 Jesús sana a un **paralítico** al volver de la ciudad de los gadarenos.
6) 9,18-19. 23-26 Jesús sana a la **hija** de un jefe, dentro de la casa.
7) 9,20-22 la **mujer con flujo de sangre** que se sana al tocar a Jesús, en el camino.
8) 9,27-31 Sanación de los **dos ciegos,** al salir de la casa del magistrado.
9) 9,32-34 Jesús sana a un mudo **endemoniado** al salir de la casa del magistrado.
10) 12,9-14 Jesús sana a un **hombre con la mano paralizada** en la sinagoga y en día sábado.
11) 12,22-29 Jesús sana a un **endemoniado ciego y mudo** cuando se retira de la sinagoga.
12) 15,21-28 Una mujer **cananea** pide sanación para su hija. Al entrar en Tiro y Sidón.
13) 17,14-18 Jesús sana a un **lunático** (epiléptico) al bajar del monte de la transfiguración.
14) 20,29-34 Jesús sana a **dos ciegos** al salir de Jericó.

Observemos algunos detalles:

2.12.2.1 Los lugares: en el camino, en las casas y en la sinagoga

Lo primero que sobresale es que la mayoría de las curaciones/sanaciones se dan en el camino, once de las narraciones se dan en estas circunstancias, al salir o entrar a un pueblo, al bajar del monte. Sólo tres se realizan dentro de un ambiente cerrado, en la casa

de Pedro, cuando sana a la suegra; en la casa de un jefe, cuando sana a su hija y en la sinagoga, cuando sana al hombre que tenía la mano paralizada. Estos indicios nos muestran varias cosas, la primera es que para Mateo muy bien puede simbolizar el momento que la comunidad estaba viviendo; expulsados de las sinagogas se encuentran al margen de los ambientes tradicionales donde un rabino y una comunidad tradicional no llega. Es decir, Jesús no está en los centros de las ciudades sino en el descampado, un lugar donde los poderes tanto religiosos como políticos no tienen autoridad, porque en aquella época como ahora son espacios despreciados y hasta olvidados.

Cuando se menciona a la sinagoga y a las casas se indica de quiénes son las casas: de Pedro y de un jefe. Por otro lado está la sinagoga que era el lugar de autoridad de la comunidad judía. Esta imagen de un ambiente cerrado es muy rica, porque bien puede mostrar el liderazgo y la autoridad representados, en estas narraciones, por Pedro y el jefe y dentro de la sinagoga, los fariseos y Jesús donde se produce la sanación en medio del conflicto. Más tarde volveremos sobre este punto.

2.12.2.2 El contacto con el cuerpo de las personas

Otro elemento para resaltar son las seis veces que Jesús tiene un contacto con el cuerpo de las personas que va a sanar: toca al leproso, toca la mano de la suegra de Pedro, toma de la mano a la niña muerta, toca los ojos de los ciegos y la mujer que sufría flujos de sangre toca el manto de Jesús. Por ahora sólo mencionamos este elemento, más adelante profundizaremos el tema de las narraciones que muestran signos de trasgresión a la ley levítica de pureza que indica que tocar a un leproso, a un cadáver y a una mujer con flujos suponía contaminación[92]. El texto de Mateo no explica si después de estas acciones Jesús fue a cumplir con lo que determina la ley, es decir el rito de purificación de su cuerpo (Lv 15; 22,4; Nm 19, 11.13.16) y así cambiar su situación de impureza a pureza.

[92] Adentrándonos a literatura judía como la Misná se aclara la figura de la impureza. En este caso tanto el tocar al leproso como a un cadáver son signos de impureza, es más estas dos formas de contaminación están entre las llamadas "padres de la impureza" o pureza originante, que son 5, y entre ellas: "el que ha contraído impureza por contacto con un muerto, el leproso en los días de su cuenta… comunican impureza al hombre y a los objetos por contacto" (*mKel 1,1*). Al parecer en el tiempo de Jesús estaba vigente esta tradición oral, por lo tanto, las normas que luego se volcaron en papel en la Misná son una muestra de lo que la tradición practicaba y demandaba en el siglo I d. C.

Más adelante también analizaremos si el tocar a una persona con cualquier enfermedad era una trasgresión a la ley y si al tocarlas se estaba rechazando algunas de las tradiciones judías que lo único que hacían era fraccionar a las personas y debilitar sus relaciones.

2.12.2.3 Las síntesis en todo el evangelio

En Mt 4 nos damos cuenta que Jesús inicia su recorrido como maestro y taumaturgo. Nos interesa observar lo que sucede con él a partir de 4,23, donde el autor parece que quiere mostrar e indicar la especificidad del personaje central de sus narraciones. Veamos:

"Y recorrió Jesús toda Galilea, enseñando en las sinagogas de ellos, y predicando el evangelio del reino, y sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo" (Mt 4, 23).

- Enseña en sus sinagogas
- Predica la buena nueva del reino
- Sana toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo

Nótese el énfasis que hace el autor en los verbos que conducirán todo el evangelio. En él descubrimos a Jesús **enseñando, predicando y sanando**, tres acciones que se convierten en ejes de la humanidad de Jesús. Un segundo punto de la propuesta del autor son los lugares que presenta: sinagogas y pueblo. Una nueva contraposición que también se verá a lo largo de las narraciones del evangelio, lugares comunitarios regidos por una autoridad tradicional judía y por otro lado, espacios abiertos donde la autoridad tradicional no está incluida. Otro espacio que también suponía exclusión era el mundo de la enfermedad. Es allí donde pondremos nuestra mirada, en el tercer énfasis que hace el autor cuando indica que Jesús estuvo "sanando toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo".

A partir de 4,24 el autor da inicio a una especie de síntesis donde Jesús se encuentra en constante acción sanadora; son nueve veces que el evangelio narrará una y otra vez que Jesús recorría ciudades, se detenía en algún lugar y le traían los enfermos para que los

curara, o sanaba a quienes lo necesitaban de entre la multitud que le seguía[93]. Son nueve veces que Jesús deja las palabras y actúa en favor de los cuerpos dolientes; nueve veces Jesús opta por hacer el bien no sólo por compasión humana sino también porque estaba convencido de que la ley de Dios demandaba este tipo de acciones. El misterio del ser humano se traducía en la relación del "Hijo del hombre", expresión que Mateo repite continuamente, con los hijos e hijas del pueblo israelita y con las hijas e hijos de los pueblos gentiles.

2.12.2.4 El lenguaje que utiliza Mateo

Otro elemento importante dentro de las narraciones relacionadas a la enfermedad y a la sanación es el lenguaje que utiliza Mateo, el cual tiene particularidades que no podemos dejar escapar. Desde el griego notamos que Mateo utiliza varias palabras para referirse a sanación, curación o salvación: *Therapeuo*, *iomai*, *hygies* y *sōzō*[94]. Para referirse al estado de negación de salud también propone una variedad de términos: enfermedad (*nosos*)[95], dolencia (*malakia*), debilidad (*astheneia*)[96], mal (*kakōs*)[97], e incluye una lista de personas enfermas.

Las personas mencionadas en Mt 4,24 son afligidos (*sunekhomenoys*), endemoniados (*daimonizomenoys*), lunáticos (*seleniazomenoys*) y paralíticos (*paralytikoys*). Éstos son parte de la primera mención, luego añadirá en 15,29-31 a cojos (*kōloys*), lisiados (*kylloys*), ciegos (*typhloys*) y mudos (*kōphoys*). Los leprosos (*leproys*) son mencionados en listas diferentes cuando se hace alusión a la misión de los doce discípulos (10,8) y en referencia a la profecía de Isaías que es cumplida por Jesús (11,5).

---

93 Mt 8,16; 9,35; 12,15; 14,14; 14,34; 15,29-31; 19,2; 21,14.

94 Más adelante profundizaremos los significados de estos términos.

95 Cf. Mt 4,24; 8,16; 9,35

96 Cf. Mt 8,17

97 Cf. Mt 4,24; 8,16; 14,34. Este es un adverbio que el evangelio utiliza en varias ocasiones, principalmente cuando quiere modificar el estado relacionado con la enfermedad y posiblemente también con el estado moral de la persona. Ya que este término se lo puede entender no sólo como un mal físico sino también, a partir del judaísmo tardío (y este es el planteamiento de los LXX) relacionado con la maldad, es decir con el juicio moral. En el mundo helenista está íntimamente ligado a la realidad terrenal del ser humano y a nivel religioso con el pecado (cf. W. Grundmann 2002, 206-207).

Al parecer en aquel contexto había cierta diferenciación entre diversas enfermedades. El nombrar de diferente forma tanto a la enfermedad como a la sanación ya nos da pistas para esto. Hay una constante diferenciación por ejemplo, entre enfermedad y dolencia. Nos puede ayudar a comprender las razones de esta diferencia tomando en cuenta la perspectiva que propone Bruce Malina desde una mirada antropológica. Para él la enfermedad no es igual que la dolencia, ya que la primera se entiende como una disfunción biomédica que afecta al organismo, en cambio la dolencia es "un estado devaluado del propio ser, que afecta a una persona cuando el entramado social en el que se mueve se ha venido abajo o ha perdido significado" (Malina 1996, 382). En este sentido la dolencia se atribuye a causas sociales y no sólo físicas. Desde aquí la dolencia puede ser entendida como consecuencia del pecado, porque éste supone el desgarrar las relaciones por lo que la dolencia aparece cuando se comete una falta a las normas y valores culturales (cf. Malina 1996, 382).

Está claro que en el siglo I la enfermedad no podía entenderse como una disfunción biomédica, este es un concepto contemporáneo. La realidad de la enfermedad estaba mediada por ese misterio que no se acababa de entender y que pasaba y a veces se quedaba en el cuerpo.

En este punto nos interesa hacer una crítica a la mayor parte de los comentarios que se hacen sobre la sanación de enfermedades y el encuentro con los demonios, especialmente en el contexto mateano. Se presenta a un Jesús que tiene autoridad sobre la enfermedad y sobre los espíritus, y la percepción es totalmente cierta. A nuestro criterio, sin embargo, esta mirada interpretativa está desplazando el enfoque humano, es decir, todo aquel cambio que un cuerpo enfermo y doliente puede obtener, recobrar y descubrir cuando es sanado. Sin duda, esta mirada también animó las narraciones evangélicas. El apoyo que encontramos para fundamentar este planteamiento va en la línea de Bruce Malina cuando indica:

> Se pasa con frecuencia por alto que la salud y la enfermedad son siempre definidas culturalmente y que, en otras sociedades, el núcleo de la cuestión no radica en la capacidad de volver a funcionar bien. En la antigua cultura mediterránea, el estado del ser personal era más importante que la capacidad de

actuar o funcionar. Los sanadores de aquel mundo se preocupaban más porque una persona recuperase el valor de su estado de ser que por su capacidad para actuar con normalidad (Malina, 382).

Es este planteamiento que nos permite indicar que Mateo muestra a un Jesús que no sólo era un maestro que enseñaba, no sólo predicaba el *eyaggelion tēs basileias* -el evangelio del reino- (4,23). Este hombre caminó un sin número de kilómetros y en los caminos, en los cerros, a las orillas del lago, dentro y fuera de las casas, en **sus** sinagogas, en el templo él "pasó haciendo el bien" (Hch 10,38). Es allí donde nos percatamos de que Jesús no sólo es el símbolo de autoridad, sus acciones están impregnadas de humanidad compasiva. Sana las relaciones entre los cuerpos porque sana también el entorno. Quien es sanado, por ejemplo de la espalda, del brazo, de la ceguera, de la parálisis, es sanado de las miradas, de los rechazos, del estigma de ser "diferente" de una forma negativa; por lo tanto, se le quita la marca, la culpabilidad y el mal que se le acredita[98]. Elemento importante si se recuerda que la enfermedad y el pecado aún se los comprendía interrelacionados.

Jesús se acerca a las personas o las acercan a él y él las toca, dialoga, siente la necesidad de aquellas personas, el dolor, todo el sufrimiento, la limitación y el estigma que supone tener una enfermedad, dolencia, debilidad, mal. Jesús "pasó haciendo el bien" en su sociedad, una sociedad enferma, sus ojos se llenaron de esas imágenes que identifican muy bien a su pueblo sometido y lastimado. Jesús tocó las fibras humanas adoloridas, aquellas que, posiblemente, muy pocos se atrevían a tocar. Mateo desde su perspectiva judeocristiana está puntualizando este enfoque.

2.13 La enfermedad y la dolencia: entre la realidad y el símbolo

Para comprender mejor a la enfermedad y a la dolencia como símbolo retomemos el planteamiento de cultura que presentamos en el primer capítulo. Clifford Geertz indicaba que la cultura se transmite y perpetúa a través de símbolos, y que los sistemas que se

[98] Hans- Georg Link explica que en el Nuevo Testamento el término *nosos*, que se traduce por enfermedad, asume "la concepción veterotestamentaria del influjo de los poderes demoníacos (Lc 13,11.16; 2 Cor 12, 7; Hech 12, 23; Ap 16, 2) y la interdependencia entre pecado-enfermedad (Jn 5, 14; 1 Cor 11, 30)" (Link 2002, 13).

forman culturalmente se expresan simbólicamente. Al percatarnos de las síntesis que realiza Mateo en el transcurso de su evangelio podemos comprender los usos literal y transferido que el autor hace de los cuerpos enfermos o que tienen alguna limitación. Las narraciones nos otorgan elementos para que, por un lado, encontremos a Jesús como el hombre que se compadeció del sufrimiento de su pueblo -él como parte de este pueblo- y aún más, de cada una de las personas enfermas con las que se encontró. Por otro, percibimos que el autor quiso mostrar estas situaciones de enfermedad también como símbolos.

En las narraciones evangélicas encontramos continuamente el uso literal y transferido de palabras y situaciones. Por ejemplo Mateo utiliza una variedad de veces el uso transferido de la ceguera[99], pero también dentro de las narraciones de sanación encontramos esta simbología que transporta a quien lee a espacios diferentes, a situaciones similares o a comprensiones simbólicas.

Estas ideas son básicas para comprender los sentidos que está manejando Mateo cuando presenta una narración que incluye la enfermedad y/o dolencia en general. La riqueza de interpretación que puede generarse en el uso del lenguaje transferido invade el campo no sólo biológico sino también simbólico de todo el cuerpo. En este sentido veremos más adelante cómo dentro de la cultura los cuerpos pueden convertirse en símbolo de anonimato y ausencia, como sucede en la narración específica del hombre de la mano seca, donde evidenciaremos que un cuerpo es silenciado cuando se encuentra en

---

[99]Tanto judíos como gentiles podían comprender el uso de la ceguera tanto en el uso literal como el transferido. Mateo utiliza de manera continua, más que en los otros evangelios, la mención a los ciegos, trece veces en forma plural y siete en singular. De éstas, nueve veces (15,14 -4 veces- 23,16-17.19.24.26) las utiliza de forma metafórica para referirse a la autoridad religiosa. Mateo parece jugar entre ambas formas de interpretación, como en la Biblia hebrea cuando expone "No tuerzas el derecho; no hagas acepción de personas, ni tomes soborno; porque el soborno ciega los ojos de los sabios, y pervierte las palabras de los justo". Deut 16,19 (cf. Cf. Ex 23,8; Is 6,10; 42,16.19; 43,28; 56,10; 59,10; Jer 31,8; Lam 4,14; Sof 1,17; Deut 28,29; Prov 5,20). Mateo también muestra antiguas prescripciones judías que hablan contra la discriminación de aquel que no puede ver "No maldecirás al sordo, y delante del ciego no pondrás tropiezo, sino que tendrás temor de tu Dios. Yo Yahvé"Lv 19,14 (Cf. Lv 29,18; 35,5; 42,7Deut 27,18; Job 29,15; Sal 146,8). En el helenismo, y desde épocas antiguas, la ceguera estaba asociada a la oscuridad, literalmente se refiere a aquel que pierde la visión por distintas causas que pueden ser naturales como por un acto de venganza, celos, retribución o castigo. A nivel metafórico la ceguera "es una terrible aflicción que la mente o el alma esté ciega" (Kitel 2003, 1180).

medio de dos fuerzas que pugnan por la autoridad.

2.14 La enfermedad, la dolencia, la deficiencia ¿señal de impureza?

En la narración de Mateo 12, 4-9 donde un hombre que tiene la mano seca está dentro de la sinagoga entre otras cosas, como las que veremos más adelante, se deduce que este hombre era judío, de otra manera no podría estar dentro de ese recinto. Esta apreciación que parece tangencial nos conduce a un mundo cultural complejo, ya que el hombre nombrado, para estar en la sinagoga tuvo que haber cumplido las leyes mínimas de purificación. Cuando encontramos a un enfermo en la sinagoga viene la pregunta ¿todos los enfermos eran considerados impuros? Si la respuesta es positiva, entonces aparece una nueva interrogante, si era así ¿cómo permitieron que alguien impuro entrara a la sinagoga?

Vayamos por partes. Primero, recordemos que las leyes de purificación se convirtieron en códigos siglos antes de que sucedieran los episodios narrados en los evangelios; también tomemos en cuenta que con el transcurso del tiempo las leyes se transforman, se modifican, se anulan o se incrementan. En el caso del código de pureza expresado en el Levítico, estas leyes no se anularon. Por las evidencias que presentan escritos posteriores (del mundo rabínico) este código se hizo mucho más rígido, por lo menos teóricamente. La preocupación por la pureza e impureza continuó en el aire cultural y religioso de este pueblo. La Misná es el documento que nos remite a las tradiciones orales que datan del tiempo de Jesús, pero también son parte de tiempos anteriores y posteriores a él. Este documento presenta una variedad impresionante de reglamentaciones acerca de la pureza y la impureza[100].

En nuestra búsqueda queremos averiguar si una persona enferma podía o no estar dentro de la sinagoga. Es decir, si una persona enferma podía compartir con la comunidad en ese espacio los días sábados. Para comprender mejor aquel mundo cultural, religioso y social debemos tener presente que la enfermedad en aquel tiempo no era vista tal y cómo

[100] Carlos del Valle, editor de la Misná en español, explica: "En el fondo, las leyes de la purificación venían a ser un intento de llevar el ámbito cultual a todos los dominios de la vida; hacer, en definitiva, de Israel un pueblo sacerdotal" (Del Valle 1981, 1053).

la vemos contemporáneamente.

Según Descalzo la pobreza en el ambiente judío/palestinense del tiempo de Jesús era deplorable (Descalzo 1992), y las enfermedades eran las compañeras habituales de la pobreza. En el mundo romano, vimos en puntos anteriores, con mención a Antioquía que, aunque hubo un desarrollo sorprendente, también estaba el rostro oculto del desarrollo imperial, en los márgenes de las urbes estaban los cuerpos pobres en constante riesgo de enfermedad y de muerte.

La enfermedad era muy común, y más aún las enfermedades no curadas estaban dentro de la normalidad. Existen varios autores que proponen que la enfermedad o la posesión de un demonio, por ser causa del pecado volvían impuro al que estaba enfermo o inválido[101]. Sin embargo se debe aclarar algunos puntos. Si bien la enfermedad estaba ligada al pecado con la antigua idea de que el enfermo era aquél que recibió el toque de la divinidad, no toda enfermedad estaba ligada a la impureza. Esto significa que no toda persona que tuviera alguna deficiencia, enfermedad o dolencia era necesariamente considerada impura.

Hay una línea que los autores judíos de la Biblia Hebrea, del Nuevo Testamento y del espacio judío rabínico siguen en relación a la enfermedad. Si bien el Levítico tiene una reglamentación estricta acerca de determinadas enfermedades no especifica en ningún momento que todas las enfermedades deben ser tratadas con la misma restricción. Recordemos lo expuesto sobre estas leyes, ¿quiénes eran considerados impuros y se les estaba negada la relación con el mundo cultual y a veces con el mundo social? primero la persona que sufría de lepra, segundo las personas que tenían un fluido y la mujer que dio a luz y la lista termina ahí. De estas tres menciones la reglamentación expresaba que las dos últimas, las personas con fluidos y la mujer que dio a luz, tenían un determinado tiempo para la impureza, esto significaba que pasado el tiempo, cumpliendo con la purificación y el sacrificio establecido podían reintegrarse a su comunidad.

La tradición rabínica confirma la postura de estos planteamientos. Es más nos

[101] González 2002, 181; Mora 2002, 108; Nolan 1994, 38; Schiavo 2000, 73-74.

indica que, por ejemplo, un hombre ciego podía participar del *shabat* junto a su comunidad, éste tenía otras limitaciones, pero podía acercarse a las obligaciones cultuales de purificación como cualquier miembro de la comunidad.

Uno de los apartados la Misná enseña respecto a las prescripciones destinadas a los baños rituales de inmersión: "Si uno ha tenido una polución hace el baño de inmersión, pero no ha orinado antes, cuando orina vuelve a contaminarse. R. Yosé dice: si se trata de un enfermo o de un anciano, vuelve a contaminarse; pero si se trata de un joven o de un hombre sano, queda purificado". Este pasaje presenta a varias personas en proceso de purificación, entre ellas menciona a un enfermo. Esto ya nos da una pista para fundamentar que las personas que sufrían de alguna enfermedad en su cuerpo sí podían realizar el rito de purificación, por lo tanto, también podían participar en la sinagoga, y probablemente en los ritos cultuales del Templo.

Para terminar esta aclaración tomamos en cuenta a Lv 21,16-24 donde se indica la siguiente norma "Ningún hombre que tenga defecto corporal se acercara: ni ciego ni cojo ni deforme, ni monstruoso ni lisiado, ni manco; ni jorobado ni raquítico, no con defecto en un ojo ni sarnoso o tiñoso, ni eunuco" (Lv 21, 18-20). Para comprender esta norma se debe leer Lv 21, 17 donde se hace explicita otra alusión: "dile a Aarón: ninguno de tus descendientes, en cualquiera de sus generaciones, si tiene un defecto corporal, podrá acercarse a ofrecer el alimento de su Dios. Ningún descendiente de Aarón que tenga defecto corporal puede acercarse a ofrecer manjares que se abrasan en honor de Yahvé".

Este precepto está destinado exclusivamente al ambiente sacerdotal, no incluía al pueblo en general. Era una ley particular. Al parecer estas normas todavía se observaban en el mundo del primer siglo, por lo menos hasta antes de la destrucción del Templo. La Misná también tiene un apartado donde hace especificaciones detalladas en relación a lo que la tradición rabínica entiende por defectos corporales que hacen que un hombre sea inepto para servir como sacerdote (*mbej* 7,1-6).

Nótese que el autor del evangelio tiene una variedad de instrumentos entre sus manos que pasan por el filtro de su comunidad y de su contexto. A partir de este mundo que hemos recorrido vamos a centrarnos en la narración del hombre que en día sábado, y

dentro de la sinagoga es sanado por Jesús.

2.15 La autoridad que estigmatiza a los cuerpos: es lícito hacer el bien

Hemos llegado al espacio central de nuestro capítulo. Citas como Dt 4, 7-8 y Lv 18, 5 que en el capítulo I nos sirvieron para explicar el sentido de la ley, ahora son el trasfondo para comprender la narración que trabajemos exegéticamente. Esta investigación nos ayudará a evidenciar el proceso, la evolución y la transformación que tuvieron las leyes judías en torno a temas específicos. De manera narrativa mostrará las tensiones que evidenciamos en páginas anteriores, entre ellas la tensión de la preocupación por la continuidad judía, especialmente al momento de dar autoridad a la ley. Es a través de esta autoridad de la ley y la tradición que los códigos se reproducen y perduran en lo cotidiano del pueblo y en la comunidad de Mateo.

Con estas primeras pautas comprendemos que la pregunta en el mundo del siglo I no es si la pureza o impureza existen; la autoridad de la ley indica que sí, como veremos en el último punto de este capítulo. La pregunta aquí es si el accionar de los líderes, del pueblo, de las comunidades cristianas "es lícito o no", es decir si va de acuerdo a la ley o no; esta es la preocupación fundamental. Es una preocupación que puede llevar a olvidar las verdaderas necesidades del pueblo y de la comunidad. Los cuerpos entonces se convierten en espacios ausentes o anónimos.

Veamos si estos elementos propuestos se hacen presentes en las narraciones que siguen.

2.15.1 La unidad literaria: "misericordia quiero y no sacrificios" (Mt 12,1-14)

El pasaje de Mt 12,9-14 es parte de una unidad literaria que se inicia en Mt 12,1 y concluye en el versículo 14. El primer relato de esta unidad (12, 1-8) acontece en un campo abierto y, parece ser la introducción a lo que sucederá en la siguiente narración (12, 9-14) que sucede en un lugar cerrado.

Lo primero que nos dice el relato de Mt 12,1-8 es que Jesús y sus discípulos estaban caminando por un sembradío y que no era un día cualquiera, era sábado. Entonces

los discípulos sintieron hambre y sacaron espigas y las comieron. Entran en escena los fariseos, que en Mateo son los opositores constantes de Jesús. Como autoridades religiosas judías recriminan a Jesús porque sus discípulos estaban cometiendo un acto ilícito en día sábado[102]. Jesús, con la autoridad de un maestro, les contesta con dos ejemplos fundamentados desde sus raíces judías. Nombra a dos personajes de su historia, a David y los sacerdotes, que representan la monarquía y el sacerdocio, dos formas de gobierno que fundamentaron el camino político de Israel. Ambas menciones son identificadas con el Templo. Jesús muestra en qué forma David y los sacerdotes realizaron acciones que contradecían su interpretación de lo que era lícito en día sábado.

Jesús continúa su discurso "hay aquí algo mayor que el Templo" (6b) ¿Qué es esto que dice Jesús que es mayor? El narrador no lo dice, continúa el relato en boca de Jesús con un antiguo proverbio judío que recuerda al profeta Oseas (6,6): "hay aquí algo mayor que el Templo". Recrimina a los fariseos porque no entendieron lo que significa tal proverbio. Y "porque no entienden" señalan, dañan, lastiman, discriminan y excluyen a aquellos que no tienen culpa.

Esta narración se puede comprender también desde las perspectivas que trazan Ricoeur y Brueggemann. El primero habla de la simbólica del mal donde el cuerpo, entre otros, es tomado como un símbolo mítico donde se identifica la lucha entre las fuerzas del orden y del caos. Es en este símbolo mítico done se dan la mancha, el pecado y la culpabilidad[103]. El segundo por su parte explica que las determinadas normas que se dieron en el postexilio fueron porque en esta época se experimentaba desorden, desorganización y caos lo cual era visto como una amenaza a la vida.

Vamos a leer estos pasajes desde esas perspectivas, porque si bien se puede comprender que Jesús antepone las necesidades vitales del ser humano a la autoridad de la tradición y de la ley porque Jesús niega la culpa de sus discípulos, con esto también demuestra su autoridad frente a los fariseos. Desde allí se comprende que en medio de ese

[102] Arrancar espigas suponía ir en contra de la normativa judía del tiempo de Jesús, según la Misná (*mShab* 7,2) entre los cuarenta menos un trabajos no permitidos están el sembrar, arar, segar, engavillar, majar entre otros. Segar es lo que estaban realizando los discípulos de Jesús. Véase también *mShab* 11,2

[103] Cf. página 8 del Capítulo I.

aparente orden de tradiciones y leyes que los fariseos planteaban con sus preguntas, había un mundo estructural caótico. La tensión del contexto lo hace evidente, todo ese mundo ideológico judío que desde el postexilio estuvo en pugna, en este contexto se hacía evidente una vez más. El caos que el pueblo judío siempre quiso evitar se hacía presente al momento en que se evidenciaba nuevas formas de interpretar la ley.

Jesús[104], con toda autoridad interpreta la ley sobre el *shabat*, el Templo y el sacerdocio. Para comprender el sentido de su interpretación recordemos que el Templo era la institución más poderosa del pueblo judío. La autoridad sacerdotal a partir del postexilio se convirtió en la cabeza religiosa y política de los judíos y el sábado era el espacio donde los judíos se guiaban por lo "permitido y lo no permitido".

En todo este debate el cuerpo como símbolo y como realidad está presente/ausente en estas narraciones. Presente porque es desde los cuerpos y a partir de ellos que se dan los conflictos y las posibles soluciones. Ausentes porque hay cuerpos que están en silencio, en esta primera parte del capítulo son los discípulos, más adelante es el hombre de la mano seca. Según transcurre la narración el narrador se centra en el conflicto y deja de lado el hambre de los discípulos; su necesidad desaparece, no hay palabras de lo que esperan o buscan.

2.15.2 Cambiando el nivel del diálogo

En esta narración hay un intento importante de evidenciar la necesidad de humana. En su respuesta a los fariseos Jesús cambia de nivel en el diálogo. La inquietud fundamental de los fariseos se plantea desde la postura de lo lícito, es decir desde una perspectiva legal. Jesús, por el contrario mira más allá, se acerca a aquellos que son condenados sin culpa; él tiene otro tipo de inquietud, la que tuvieron los profetas como Miqueas, Oseas o Isaías, la de los alejados del templo, la de los impuros. Entre estos dos liderazgos, al parecer la de los fariseos y la de Jesús existen diferencias, porque Jesús con su respuesta se acerca a los cuerpos que fueron dañados por su tradición y por la

---

[104]Percibimos que Jesús plantea la autoridad de su interpretación desde una perspectiva profética, ya que se remonta al profeta Oseas cuando proclama que la misericordia está antes que los sacrificios (Cf. 1Sam 2,1-5; Is 58,4-7).

interpretación que se hacía de la ley, una ley que debía generar vida, pero que quienes tenían autoridad para hacerla valer la habían impregnado de muerte, de separación y de estigma.

Al final del pasaje Jesús hace una afirmación "porque el Hijo del hombre es señor del sábado". Quedémonos con esta imagen: Jesús realizando esta afirmación en un sembradío, en día sábado, ante sus discípulos, ante un grupo de fariseos y posiblemente ante el pueblo.

2.15.3 Es lícito hacer el bien en sábado (Mt 12,9-14)

A partir de este momento pondremos atención especial al relato que analizaremos Mt 12,9-14. Observaremos las palabras que Mateo utiliza, la estructura de la narración, y la intencionalidad[105] que existe en el texto mateano al compararlo con los otros evangelios.

> Se fue de allí y entró en su sinagoga.
> Había allí un hombre que tenía una mano seca.
> Y le preguntaron si era lícito curar en sábado, para poder acusarle. Él les dijo: «¿Quién de vosotros que tenga una sola oveja, si ésta cae en un hoyo en sábado, no la agarra y la saca? Pues, ¡cuánto más vale un hombre que una oveja! Por tanto, es **lícito** hacer bien en sábado.»
> Entonces dice al hombre: «Extiende tu mano.» Él la extendió, y quedó restablecida, sana como la otra.
> Pero los fariseos, en cuanto salieron, se confabularon contra él para eliminarle.

En este relato veremos cómo se puede identificar toda la experiencia del mundo simbólico/religioso y social del entorno de Jesús, pero también del contexto de las comunidades cristianas. Todas las tensiones, los ideales y las esperanzas que se traducen a veces en palabras y a veces en silencios. En ella también trataremos de descubrir lo que el autor trasmite desde varios niveles. Sin embargo nuestra preocupación principal es la de escarbar en los personajes como personas, como cuerpos (*nephesh*), en las situaciones

[105]La narrativa, tal como se la explica hoy es un instrumento poderoso por ejemplo, cuando se trata de narrar la historia. En este sentido el autor del evangelio de Mateo utiliza la narrativa como instrumento para describir, pero fundamentalmente para transmitir ideas y significados.

que allí se desarrollan, en los encuentros y desencuentros y en las presencias y ausencias de estos cuerpos. Profundizaremos las posturas culturales que manipulan o ennoblecen al ser humano, ya que los cuerpos transformados en símbolos son parte de las tradiciones y de las leyes de un pueblo.

Una de las primeras cosas que tenemos que tomar en cuenta es que esta narración ya no se ambienta en un espacio abierto, sino en uno cerrado, en la sinagoga. Y es allí donde se desarrolla la escena. Son seis versículos que bien se pueden subdividir en cinco momentos:

- v. 9 Cambio de escenario.
- v. 10a Se presenta a un nuevo personaje: el hombre de la mano seca.
- vv. 10b-12 Inicio de la tensión: pregunta y respuesta.
- v. 13 La acción de Jesús.
- v. 14 Las acciones de los fariseos.

En este pasaje nos encontramos con varios personajes: Jesús, el hombre de la mano seca y las personas que le hacen una pregunta a Jesús. En Marcos (3, 1-6) y Lucas (6, 6-11) se puede intuir por el contexto, que en la sinagoga están presentes otras personas, el pueblo o parte de él[106]. En Mateo no hay mención a otras personas además de las que hacen la pregunta, la única referencia es el día sábado, lo que se deduce por el contexto literario y la visita a la sinagoga.

2.15.4 Jesús, hombre judío (v. 9)

El v. 9 nos plantea varias realidades, la primera es que Jesús como hombre judío iba a la sinagoga el día sábado[107]. Sin embargo, es un hecho que Mateo no sólo quiere

[106] En Marcos el hombre de la mano seca puede ser parte del pueblo que asistía a la sinagoga. En Lucas el único con "voz" es Jesús, el que pregunta, responde y actúa. Cuando habla se dirige a un grupo que el evangelista no especifica. En Lucas hay una referencia sobre las personas que estaban en la sinagoga, ya que Jesús entra a ella y se pone a enseñar, esta es una señal para comprender que parte del pueblo estaba allí para escuchar las enseñanzas.

[107]En ningún momento los evangelistas mencionan los ritos de purificación que los judíos debían cumplir antes de entrar a la sinagoga el día sábado. Se conoce por la arqueología que algunas sinagogas, como la de Masada, de la época de Herodes el Grande, tenían en su interior un lugar (recipiente revocado de yeso) que servía para el agua de las purificaciones (cf. González 2002, 162). Por otro lado la Misná presenta un capítulo donde se refiere a las piscinas de purificación, tanto fuera como dentro de Israel (Cf. *mMik* 8,1).

expresar esa realidad en su relato, sino plantea una diferencia importante al referirse a la sinagoga. Él escribe *tēn synagōgēn autōn* que se traduce como "la sinagoga de ellos" o "su sinagoga". ¿La sinagoga de quién? Recordemos las tensiones que remarcábamos unos párrafos atrás. A través de esta expresión muy propia de Mateo[108], se fundamenta la tensión entre judíos y cristianos. La narración se inicia indicando que Jesús enseñaba en "sus" sinagogas[109]. Este pronombre posesivo explicita ruptura y distanciamiento. Jesús, hijo de su pueblo ¿no era parte de los que iban a las sinagogas? Pues bien, no es Jesús a quien se refleja en la narración sino a la situación de las comunidades cristianas en la época y lugar donde Mateo escribe.

Este primer planteamiento sugiere que había una abierta oposición entre las sinagogas y las comunidades judeocristianas (cf. Viviano 2004, 80). También refleja el distanciamiento entre ambos grupos. La tensión mayor aquí parece ser el rechazo, esto significa que así como los cristianos fueron echados de las sinagogas, los cristianos se rebelan contra lo que representaba la institución sinagogal[110].

Las personas judías de la comunidad cristiana donde Mateo escribió debieron sentir un dolor muy grande al escuchar las palabras de esta narración. Para quienes somos lectores y lectoras contemporáneas es parte de un conflicto; para aquellos y aquellas era, sin duda, parte de su vida que estaba siendo rasgada. Primero el Templo, ahora las sinagogas. Cuántas veces en una de las sinagogas de Antioquía estos judíos habrán leído y escuchado la Torá, cuántos salmos cantados; y sobre todo cuántas decisiones políticas apoyaron y tomaron en aquellas sinagogas. Ahora ya no era de ellos, les era ajena. Por lo tanto también sus personas estaban perdiendo parte de su identidad, el eje de su "pertenencia".

---

108 Esta narración es de tradición triple, Marcos y Lucas no utilizan el pronombre a*utōn* ("su" – "de ellos". Es Mateo quien coloca este énfasis e incluso en 11,1 observamos que existe la misma tónica cuando indica: (quitar cursiva)"partió de allí para enseñar y predicar en sus ciudades", se presenta a Jesús que sale de Galilea y va a las ciudades de los judíos. Una lectura desprevenida puede hace pensar a un Jesús ajeno a la cultura judía. La primera vez que utiliza esta expresión es en Mt 4, 23.

109 Esta expresión es utilizada también en 9,35; 10,17; 13,54 y 23,34 -esta última de forma plural-

110 Sean Freyne plantea que sólo después del año 70 d.C. luego de la destrucción del Templo, las sinagogas adquirieron un carácter sagrado (Freyne 2008, 356).

Al acercarnos a esta realidad pensamos en el grupo de judíos, pero también en los prosélitos y adoradores de Dios que estuvieron cerca de la comunidad judía y de sus enseñanzas. No debió ser fácil para unos y otros aceptar la ruptura. A partir de allí la convicción de su vida cristiana con probabilidad tambaleó. ¿Cómo vivirían su fidelidad a la Torá? El no poder ser parte de la sinagoga muestra el sentido de separación, de marginación, pero también el desconcierto que muy bien pudo convertirse en estigma, la marca de los judíos separados de sus raíces[111].

2.15.5 Un cuerpo lastimado: el hombre que tenía la mano seca

Era en la sinagoga donde se reunían los judíos y las judías. Es allí donde, sin temporalidad exacta, la narración presenta a un nuevo personaje: "había un hombre que tenía una mano seca" (v.10a). Vamos a revisar esta frase detenidamente. Primero nos encontramos con una llamada de atención en la narración. La interjección que utiliza el autor (*idou*) para iniciar la frase es una exclamación, por lo tanto se puede comprender que el énfasis retórico nos dice miren, observen, atentos; no sólo para poner atención a lo que va a suceder, sino a quién está ahí. Luego de esto nos presenta a la persona con características particulares, es un hombre (*anthrōpos*) y tiene una mano atrofiada. Vamos a tratar de identificar toda la carga existencial y simbólica que suponía tener la **mano seca**[112], es decir que una persona tuviera una lesión en el cuerpo.

Con la apreciación sobre el llamado de atención el autor introduce una propuesta de movimiento que se lleva a cabo en toda la narración. Las preguntas y las respuestas que se dan acerca de lo que "es lícito y lo que no" son parte de este movimiento narrativo que también refleja los sentidos simbólicos más profundos del relato. Por esa razón nos detendremos en este hombre que al igual que los otros que estaban en la sinagoga entró en ella porque era parte de su tradición.

---

[111] En el Excursus II "Comunidades buscando su identidad" se plantea el proceso que esta comunidad vivió como un reaprendizaje desde su nueva perspectiva de creencia y de vida.

[112] Mc 3,1 al presentar al hombre escribe "la mano seca".Lc 6,6b añade "la mano derecha estaba seca". Los tres autores coinciden en la palabra seca (*xēra*).

En el punto "La enfermedad, la dolencia, la deficiencia ¿señal de impureza?" analizamos ampliamente la presencia de enfermos en la sinagoga. Mateo nos presenta a una de ellas, una persona que mostraba un defecto corporal pues tenía la mano seca. Se podría entender que era una persona con una discapacidad física, lo que significa que este hombre tenía en su cuerpo la señal de una enfermedad o de un accidente.

Si queremos acercarnos no sólo al personaje presentado sino al cuerpo de la persona a quien hace referencia el evangelio tenemos que deducir que era un hombre de aquel pueblo y que posiblemente lo identificaban por la deficiencia que tenía, así como lo hace el redactor del evangelio. Un cuerpo que llevaba una señal, que aunque no le impedía incluirse en la sinagoga, lo diferenciaba de los demás cuerpos sanos que tenían todas las facultades tanto para el trabajo como para cualquier otra situación que requiera la utilización de las dos manos.

Desde la esfera de la dolencia se puede comprender que cuando un miembro del cuerpo sufre, todo el cuerpo participa de este sufrimiento (Richter 2008, 87), más si junto a la dolencia hay una señal visible y se estaba en un ambiente donde una señal de deficiencia se unía a la sospecha de pecado y de un estado ético negativo[113]. El evangelio en ningún momento del relato da a entender este aspecto, al menos explícitamente; sin embargo con la llamada de atención con la que inicia el relato (Mt 12, 10), también podemos considerar esta posibilidad de interpretación.

2.15.5.1 La mano es símbolo de recreación como el *nephesh* lo es de la vida

Por lo expresado tenemos muchas razones para creer que la narración acerca del hombre de la mano seca está cargada de simbolismo. La "mano" en el entorno judío tenía mucha fuerza de sentidos, es más, en todas las culturas del Oriente Medio tenía un sentido simbólico a nivel cultural.

El sentido de las manos se puede entender cuando se observa que se usa como

[113] Esta mención se puede identificar con el mal y la culpa unidos, como indica Ricoeur al hacer referencia a la no disociación entre desgracia y culpa.

sinónimo de actuación o acción es decir: "O fazer humano se concentra en nas mãos. Fazer significa ´usar as mãos'" (Schroer 2003, 209). De esta asociación se desprende una variedad de significados: trabajo, esfuerzo, servicio, a través de las manos pasa todo aquello que está relacionado con la transformación. Las manos también son sinónimo de violencia y arbitrariedad y de manera general las manos también son símbolo de poder.

¿Por qué las manos y no otro miembro del cuerpo? La posible respuesta está en la relación con lo que las manos son para el ser humano, lo que a través de ellas se puede hacer. Es correcto afirmar entonces que las manos no sólo son un símbolo de algo sino son por sí mismas las que dan sentido a variedad de manifestaciones humanas y divinas. Un claro ejemplo es el hecho de que por las manos pasan los elementos que producen sanación. O la certeza que se tenía en el ambiente judío de que a través de ellas el cuerpo podía hacerse impuro, por ejemplo al tocar la Torá. Por otro lado, la mano que bendice muestra que es por medio de ella que se otorga un bien[114]. Existe, por lo tanto, todo un mundo de posibilidades que se dan a partir de las manos. Las manos tenían sus campos reglamentados (Mt 6,3) la derecha era la mano misericordiosa, la izquierda se ponía bajo sospecha, especialmente si una persona era zurda era considerada como mal presagio (cf. Schroer 2003, 204). Con la mano derecha se bendecía y se ungía (Lv 14,15; Gn 48,13-20), era la que otorgaba confianza (Sal 73,23). Desde allí se entiende por qué el lado derecho era sinónimo de honra y relación de poder (Mt 22,41-46).

La mano no sólo es un miembro del cuerpo del ser humano, bíblicamente cuando se hace referencia a la mano, se está pensando en toda la persona[115]. Así lo explica Schroer "em hebraico, mão e nome (*iad wa´shem*) significam a pessoa por inteiro" (Schroer 2003, 213). La mano es la representación del espacio vital que es el cuerpo del ser humano.

[114] "En el Antiguo Oriente las manos apotrópicas destinadas a ahuyentar los poderes maléficos, gozaban de gran popularidad, sea como amuleto en el cuello o en la mano" (Schroer 2003, 197).

[115] "El Hombre bíblico se concibe, pues, como una unidad de poder vital. Cada uno de sus miembros es la manifestación de este todo indivisible que es la persona" (Pidoux 1969, 50.52), (cf. Ex 19,13. Wolff 1975, 100). En el Antiguo Testamento esto se hace evidente en 2Sam 18,18; 1Sam 15,12; 2Sam 8,13 cuando se construyen monumentos en forma de mano que representan a una persona.

Una "mano seca" pierde todos estos sentidos expuestos ya que es una mano inmóvil, sin vida. La palabra que se traduce por seca en griego es *xēran* (seca), un adjetivo que se puede traducir también como marchita y paralizada. Esta palabra se utiliza varias veces en la Biblia como adjetivo del sustantivo tierra. En la versión de los LXX encontramos esta palabra, que en hebreo es *hayyabāšāh*: que se traduce por tierra seca[116]. Incluso cuando se utiliza en Mateo 23,15 tiene esta connotación.

Si unimos las dos palabras "mano seca", entonces nos encontramos con una variedad de interpretaciones desde el uso transferido de la expresión. En este caso nos está mostrando debilidad, desdicha, limitación, maldición. Esta última apreciación se puede entender desde Zac 11,17:

> Yahvé me dijo también… ¡Ay del pastor inútil que abandona a las ovejas! ¡Espada contra su brazo, contra su ojo derecho; que su brazo se seque del todo, que del todo se ciegue su ojo!

Esta misma imagen la encontramos en 1Re 4,6 donde el poder de los líderes es desechado. Por un lado los pastores, por otro el rey, ambos son castigados quitándoles el poder, secando su mano. Todas estas afirmaciones muestran el sentido que la narración le da a la mano seca.

2.15.5.2 Cuando los cuerpos son sometidos

En este sentido la mano seca indica no solo una condición física, sino también un hombre que había perdido toda la fuerza, el poder, porque había un poder más fuerte que lo limitaba. Este hombre muy bien puede representar a todo un pueblo que está bajo el dominio de alguien o algo que lo somete. En el contexto del relato podemos entender que es el grupo de los fariseos. Sin embargo, yendo un poco más allá, muy bien puede referirse al poder hermenéutico[117] de la legislación y de la tradición judía que en la

[116] Gn 1,10; Ex 14,21; Sal 66,6; Sal 95,5; Eclo 37,3; Jo 1,9.

[117] Entendemos por "poder hermenéutico" a la autoridad que adquirió la "interpretación" de las leyes, la cual podía modificar o limitar temas, pero también "acciones" específicas de las personas en el mundo social judío.

narración se traduce en los siguientes puntos:

- La especificación de quienes observan la ley y la tradición, en desacuerdo con quienes supuestamente la trasgreden.
- El día en el que, como veremos más adelante, no era lícito curar.
- La institución sinagogal como sombra del Templo en cuyo interior está el poder religioso y político.

- Los fariseos, uno de los grupos que interpretaban las leyes, por lo tanto, dominaban desde este campo.
- Finalmente el liderazgo de los maestros, ya que era entre ellos que se daban las discusiones, mientras que los discípulos y el pueblo generalmente eran espectadores.

Metafóricamente podemos decir que éstos tenían el brazo levantado (no sólo la mano) ante el pueblo, esos cuerpos cuyas "manos y pies vacilaban" (Sal 22,17).

El hombre de la mano seca puede entenderse entonces como aquellos judíos que cultural y religiosamente estaban sometidos no sólo al poder romano, sino al poder de sus instituciones. La voluntad de un pueblo que estaba tullida, y con toda probabilidad el agua de sus esperanzas estaba seca. No hay nada más digno de compasión que los cuerpos de las personas que son sometidos por sus prójimos, por sus hermanos. Jesús como judío y como parte del pueblo sentía esto porque su pueblo estaba como aquella tierra *xēran*.

El último punto propuesto dentro del poder hermenéutico debe llamarnos la atención porque en esta narración no sólo son los fariseos quienes muestran este poder, también lo hace Jesús. Aquí encontramos a Jesús que, aunque intenta cambiar el nivel del diálogo, mantiene la posición de *rabi* judío donde la importancia radica en encontrar la respuesta de lo "lícito" dentro de su ley ¿Cuán vital era para este hombre la sanación? Nunca lo sabremos porque ni el narrador ni el autor ni los personajes de la narración están interesados en dar esta respuesta. El hombre de la mano seca aquí desaparece, se transforma en ausencia y se convierte en símbolo con el cual la autoridad judía puede ejercer su poder interpretativo. Tener la mano seca, por lo tanto, también se convierte en símbolo de silencio, de ausencia, de anonimato, de respuestas estériles.

Desde esta perspectiva continuamos con la narración donde se inicia una tensa confrontación.

2.15.6 La razón de la ley o de la vida (vv. 10-14)

> Y le preguntaron si era lícito curar en sábado, para poder acusarle. Él les dijo: «¿Quién de vosotros que tenga una sola oveja, si ésta cae en un hoyo en sábado, no la agarra y la saca? Pues, ¡cuánto más vale un hombre que una oveja! Por tanto, es lícito hacer bien en sábado.»

El autor nos deja con la duda de quiénes le hacen la pregunta. Sabemos por el verbo que utiliza que son varias las personas ya que éste se encuentra en plural y en tercera persona. Mateo se acerca más a Marcos en esta parte de la narración. Sólo Lucas añade varios elementos a este pasaje, indicando que son los escribas y fariseos quienes le acechaban y luego varía el desarrollo de la escena. Marcos y Lucas coinciden en que es Jesús quien pregunta sobre la licitud del acto.

En el texto de Mateo tenemos dos pistas que nos da el relato para identificar a este grupo que interroga a Jesús. El texto plantea que le hacen la pregunta "para acusarle", lo que nos indica quiénes tenían esa intención, y al final de la narración se menciona explícitamente a los fariseos quienes iniciaron la confabulación contra Jesús. Por lo tanto, consideramos razonable pensar que son los fariseos los que le hacen la pregunta tomando en cuenta también lo sucedido en el sembradío.

2.15.6.1 Jesús ¿enemigo de los fariseos?

Lo primero que queremos comprender es por qué Mateo enfrenta constantemente a los fariseos con Jesús. Aunque lo hace con los saduceos, con los escribas, con los sacerdotes y con los ancianos, es con los fariseos con quienes el choque es constante[118].

[118] De las 25 veces que los fariseos aparecen en el evangelio, en relación a la confrontación, 9 aparecen solos (Mt 9,11; 9,34; 12,2; 12,14; 12,24; 15,12; 19,3; 22,15; 22,34), las demás veces están junto a alguno de los otros grupos. Esto dice mucho para comprender el sentido que le da Mateo a la presencia de los fariseos, a diferencia de Lucas donde un fariseo invita a comer a Jesús (Lc 6,36-50) episodio que no tiene paralelos en los otros dos sinópticos.

La respuesta es bastante clara si nos apoyamos en la historia. Antonio Piñero explica que los fariseos eran uno de los cuatro grupos religiosos o escuelas filosóficas, como les llama Flavio Josefo, que tenían la vida puesta en su religión[119]. Desde sus inicios a mediados del siglo II a.C. se caracterizaron por su preocupación por el estudio de la ley y su observancia. En el tiempo de Jesús eran los que más influencia tenían en el pueblo judío, ya que se dedicaban a adoctrinar o enseñar a sus compatriotas en la fidelidad a la ley[120]. Aceptaban tanto la ley escrita como la ley oral como revelada por Dios a Moisés. Discutían junto a los escribas el sentido exacto de las Escrituras y coleccionaban los dichos de los rabinos. Otra de sus preocupaciones era la pureza ritual[121].

Aunque los fariseos no pertenecían a la élite sacerdotal, lo que ellos hacían era trasladar "a la vida diaria el espíritu de pureza que presidía las relaciones con Dios en el Templo" (Piñero 2006, 100). Finalmente, un dato al que tenemos que poner atención, es que luego de la revuelta del 66-70 d.C. un grupo de fariseos junto a los escribas, en torno a Yohanán ben Zakay comenzaron a forjar el judaísmo que subsiste hasta hoy[122], el mismo que a finales del siglo I condenó a la secta de los cristianos como herética (Cf. Piñero, 99-101).

Todos estos datos nos hacen comprender el porqué de la constante pugna entre Jesús y los fariseos en el evangelio de Mateo. La realidad que presenta el evangelio de Mateo es la rivalidad entre los "hermanos enemigos", como la llama Marguerat, es decir entre el movimiento de Jesús y el grupo de rabinos y entre ellos están los fariseos. Con este trasfondo releemos la pregunta de la narración y la respuesta que Jesús da. El debate girará en torno a la licitud del acto de curar en sábado.

---

[119] Estudios similares en Marguerat 2001, 16-17. 20-21.

[120] David Flusser los llama "maestros del pueblo". Los fariseos se identificaban (en tiempo de Jesús) con la fe popular(cf. Flusser 1975, 65).

[121] Un dato más que añade Piñero es que en el siglo I había un grupo, aunque reducido, de judíos que se apartaban voluntariamente de la ley, especialmente lo que tenía que ver con los alimentos, los fariseos consideraban que este grupo "proyectaba su impureza hacia el resto del pueblo, y podía hacer que Dios retrasara su esperada intervención para reformar el estado lastimoso de la nación" (Piñero 2006, 101).

[122] Rabino con el que se da inicio a la recopilación de la Misná junto a otros rabinos, a partir de la destrucción del Templo de Jerusalén.

2.15.6.2 ¿Era lícito curar en sábado?

Nos encontramos con tres palabras que van a generar la controversia en esta narración: lícito, curar y sábado. La primera palabra *exesti* (lícito) se traduce como "lo que es correcto, permitido, legal o posible" (cf. Tamez 1978, 64). En nuestra narración está ligada a la ley en referencia a los reglamentos más fuertes y estáticos de la tradición judía respecto al día sábado (*shabat*). La palabra *exesti* aparece 30 veces en el Nuevo Testamento, su uso más frecuente se da en Mateo (8 veces) y generalmente se relaciona con la legalidad de una acción[123]. Es utilizada 4 veces por los fariseos, ellos preguntan constantemente a Jesús sobre este tema.

En el mundo judío intertestamentario y en el siglo I había una variedad de interpretaciones en torno a la ley (ver Excursus I). Esta referencia nos ayuda a repensar la pregunta "¿es lícito curar en sábado?" Pues para una tendencia judía parece estar claro que no era lícito. Sin embargo, no era la única perspectiva. Por ejemplo, leemos en la Misná:

> Al que ha sido cogido por el hambre se le alimenta, incluso con alimentos impuros, hasta que brillen sus ojos. A quien mordió un perro rabioso no le dan de comer del lóbulo de su hígado. Rabi Matías ben Jarás lo permite. Dice asimismo Rabí Matías ben Jarás: si una persona siente dolores de garganta, se le puede dar una medicina por vía bucal en día sábado, ya que hay peligro de vida y todo peligro de vida desplaza al sábado (*mYom* 8,6).

Esta cita es muy importante porque nos hace ver con otros ojos el mundo judío, es decir, con esto cambiamos la idea de la total radicalidad con la que se creía que se vivía en relación a la ley y en torno a las personas enfermas. La característica de la curación que sobrepasa la ley del sábado es la vida, por lo que "todo peligro de vida desplaza al sábado"[124]. En la Misná hay pocas menciones sobre curaciones en sábado, la que

[123] Mt 14,14; Porque Juan le decía: no te es lícito tenerla. 19,3 los fariseos preguntan a Jesús "¿es lícito repudiar a la mujer?" 20,15 "¿No me es lícito hacer lo que quiero en las cosas mías?" 22, 17 "¿Es lícito dar tributo al Cesar o no?" preguntan los discípulos de los fariseos y de los herodianos. 27,6 "No es lícito echarlas en el tesoro". Afirman los sacerdotes.

[124] *mShab* 18,3 reglamenta "No está permitido sacarle a la bestia parturienta el fruto de sus entrañas, pero sí se la puede ayudar. Si una mujer da a luz en día sábado, se puede llamar a una comadrona en cualquier lugar que esté, se puede profanar por su causa el sábado y se puede atar el cordón umbilical. Rabí Yosé decía: también se puede cortar. Todo lo que la circuncisión lleva consigo puede hacerse en día sábado."

mencionamos es explícita. David Flusser explica que las sanaciones que se daban en aquel día si eran por medio de la palabra, sin utilizar la fuerza u otros medios estaban permitidas, por lo tanto esa curación era lícita (Flusser 1975, 61). A partir de esta explicación surge otra interrogante, si Jesús no estaba cometiendo un acto ilícito ¿por qué quienes preguntan quieren acusarle? Pero existe una pregunta aún más importante ¿quién o qué determina que la salud y la enfermedad están dentro de los ámbitos legales? Para responder tenemos que ir al mundo de la Biblia Hebrea donde se toma el control de los cuerpos a través de la ley y donde el código de pureza es un elemento fundamental. En el siglo I estas leyes son parte del mundo cotidiano y el pueblo judío acepta que el cuerpo enfermo también está determinado por el ritmo de sus leyes, por lo tanto se puede entender que el bien o el mal que se hace a un cuerpo depende de la ley y de quienes la interpretan. En este caso los fariseos o Jesús.

Por otro lado, una de las tensiones reflejadas en este evangelio está relacionada con el poder de dos visiones religiosas: la tradición judía y la comunidad cristiana mateana. Mateo a través de la narración identifica las posiciones de una y otra. También se comprende que las posiciones de la tradición no siempre llegaban a un acuerdo, y más de una vez se oponían entre sí. Desde la posición simbólica del hombre de la mano seca podemos ver en éste la ausencia de poder y el exceso de poder representado por los líderes religiosos.

La narración continúa, el hombre de la mano seca ha desaparecido y sólo queda el símbolo, la representación. Jesús responde, podemos ver esta respuesta en tres momentos: una pregunta, una afirmación y una acción.

2.15.6.3 La pregunta[125]

"¿Quién de ustedes que tenga una sola oveja, si ésta cae en un hoyo en sábado no la agarra y la saca?" (12,11).

Esta pregunta no parece estar dirigida sólo a quienes iniciaron el debate, sino a

[125] La contra pregunta, como la que utiliza Jesús era común en los debates que realizaban los maestros judíos de la época.

todas las personas que se encontraban en este recinto, pues ¿quién no entendía esta realidad? El contexto de Jesús era campesino donde una buena parte de la economía se basaba en la crianza de ganado menor y mayor. Pastorear no era una labor fácil, era un trabajo realizado por los varones de la familia y por los pastores contratados. Era parte de su cotidianidad que alguno de sus animales cayera en una zanja hecha por ellos mismos[126].

El modo en que utiliza el narrador tales expresiones parece ser literal, sin embargo, no se puede obviar la carga metafórica que tiene la mención de la oveja y de lo que le sucede. Dentro del contexto del relato una oveja atrapada en un pozo es la figura de alguien totalmente indefenso. Por otro lado, caer puede suponer alguna lesión y esto significa sufrimiento. También está la posibilidad de que si no se la auxilia a tiempo, se puede perder una oveja que es parte de la economía del dueño o de quien la pastorea.

A nivel simbólico, consideramos que no es una imagen gratuita la que Jesús utiliza. En la mente de sus paisanos gira un sinfín de significados. Mateo no desconoce la fuerza de esta imagen por eso la añade[127]. Uno de los simbolismos proviene del profeta Ezequiel donde utiliza la metáfora de los malos pastores que esparcen las ovejas y el Pastor que llega para buscar, reunir, vendar y fortalecerlas (Ez 34, 10-23[128]). El verbo *egueiro* ("levantar") muestra una acción de relación frente a una necesidad específica[129]. A la par de *egueiro* Mateo utiliza otro verbo, *krateō* que significa "sostener, asir, aferrarse,

---

[126] Al parecer era común hacer zanjas (huecos) para capturar a animales depredadores (cf. Keener 2003, 73).

[127] Los otros dos sinópticos no tienen ni la pregunta ni la imagen en el relato. Lucas en una sanación similar utiliza otra imagen: la del hijo y la del buey (Lc 14, 5).

[128] Esta imagen del pastor y las ovejas, específicamente la del Rey-Pastor, es "el patrimonio literario de Oriente"; es frecuente en los profetas, Ezequiel toma como referencia a Jer 23,1-6, que también utilizará más adelante Zac 11,4-17; 13,7.

[129] Este verbo que se traduce como "despertar, levantarse, resucitar" se utiliza generalmente para dar a entender tanto la resurrección como para plantear el surgimiento de alguien. En el texto griego de Eclesiastés hay una referencia que coincide inmediatamente con la imagen de Mateo: "Si uno cae, lo levantará su compañero, pero ay! del solo que cae, que no tiene quién lo levante"(Ecl 4,10). Se puede entender que esta imagen también presenta la idea de la necesidad vital que uno tiene y que no puede ser llenada por sí mismo, por lo tanto, es una "necesidad compartida". Desde el código de santidad veterotestamentario se puede comprender esta imagen con el "amarás a tu prójimo como a ti mismo"(Lv 19,18b),donde el amor a sí mismo es la medida de la caridad con el prójimo (cf. Faley 2005, 114).

mantener firme o retener” (Tamez 1978, 103). Indica que la persona que ayuda hace el esfuerzo que el otro no puede hacer por sí mismo. Levantar y sostener son imágenes de quien tiene el poder de realizar acciones que afectarán a alguien necesitado y se convierten en acciones que dan espacio a la misericordia, la imagen proyecta la línea profética de la Biblia Hebrea[130].

El autor presenta a Jesús como quien sabía que no estaba en contra de las normas socorrer a un animal en día sábado. Así, una vez más Jesús afirma que su propuesta está dentro de lo lícito. Una vez más descubrimos la tensión que genera el silencio de un cuerpo enfermo y dañado.

2.15.6.4 La afirmación

“Pues, ¡cuánto más vale un hombre que una oveja! Por tanto, es lícito hacer bien en sábado” (v. 12).

Para que no haya duda del ejemplo que Jesús puso, éste afirma rotundamente la licitud de obrar bien en sábado. Antes de seguir es necesario evidenciar el análisis del versículo donde por tercera vez el narrador utiliza la palabra *anthrōpos*. En la afirmación se observa la literalidad de las palabras de Jesús: los hombres valen más que los animales, si a un animal se le presta ayuda incluso en sábado, más a los hombres[131].

Este es otro componente importante en la narración, la presencia del *anthrōpos*. El narrador y Jesús se enfocan en él. Las cuatro veces que se menciona al hombre, la relación es con el narrador (v. 10) y con Jesús (vv. 11.12.13)[132]. Sin embargo, cuando se presenta a los fariseos su prioridad está en las palabras y en los actos de Jesús en relación

[130] Las imágenes de la oveja y la del hombre que tiene la mano seca se relacionan con el pasado histórico del pueblo judío que es una miscelánea de fuerza y debilidad. Se relaciona también con las acciones del Pastor – Yahvé que actuó sosteniendo y levantando a su pueblo (Is 63, 9).

[131] En esta afirmación encontramos el argumento retórico comparativo inductivo *a minore ad maius* que prueba lo mayor partiendo de lo menor, donde se pueden “relacionar miembros que son conceptualmente desiguales y entre los cuales no existe ninguna identidad” (Parra 2005, 168). Argumentación que se utilizaba en la retórica griega y también en los espacios rabínicos.

[132] Las traducciones en español obvian la palabra *anthrōpos* en el v. 11, posiblemente por ser redundante en la traducción.

a la ley y a la tradición judía, éstos aparecen en el relato con una pregunta sobre lo lícito que es pretexto para encontrar pruebas que vayan en contra de Jesús. No les importa el hombre, menos su curación. Aprovechan la situación del *anthrōpos* para la confrontación. Los enfoques por lo tanto varían, los niveles de plantear el problema también, y desde luego los resultados no serán los que esperaban los fariseos.

La continua mención a *anthrōpos* en este texto plantea que hay una implícita intención de mostrar a las personas entre sí, sin diferencias[133]. En un ambiente tan pequeño como la sinagoga hay personas del pueblo que quizás se consideran diferentes o que son considerados diferentes[134]. En una cultura y religión donde las diferencias eran marcadas por diversas situaciones, la insistencia de la palabra *anthrōpos* puede suponer una llamada de atención frente a la mirada que al diferenciar separa, rechaza, estigmatiza y, genera la idea de seres humanos "a medias". Quienes quieren acusar a Jesús están preocupados por las diferencias, Jesús se muestra reacio a esto, parece que tanto el narrador como Jesús contradicen a la posición de los fariseos.

Con estos elementos propuestos continúa el v. 12. Para que no haya duda del ejemplo que Jesús puso, éste afirma rotundamente la licitud de "obrar bien en sábado". Veamos la diferencia entre la pregunta de quienes quieren acusarle y la respuesta de Jesús:

¿Es lícito curar en sábado?

¡Es lícito obrar bien en sábado!

Jesús, al parecer, no responde directamente a la pregunta, más bien la amplía. "Curar en sábado" es ampliado por "obrar bien en sábado". No sólo es permitido curar sino realizar acciones que sean buenas. El verbo *poieō* tiene una significación muy variada, "crear, obrar o hacer" entre los significados más utilizados[135]. Hay detalles que

---

[133] Esto se comprende desde el significado de *anthrōpos* que se diferencia de los animales, de los ángeles y de Dios. Término que se traduce también como "humanidad", es decir dentro de esta categoría entran todos los seres humanos sin excepción.

[134] Recordemos todo el ensamblaje que se formó en el postexilio que está determinando las representaciones socio-religiosas de los judíos del siglo I.

[135] En primera instancia se relaciona con la creación (tanto en el mundo griego como en la LXX), es una palabra que muchas veces se utiliza en relación con el mandato divino, pero también como un mandato

nos ayudan a comprender el sentido de esta palabra en el contexto del relato, primero que este obrar/hacer está determinado por el sustantivo *sabbaton* "sábado", tiempo legalmente establecido como día de reposo, como señal de la unión entre Dios y el pueblo, y que según la tradición la profanación de este día supone la muerte (cf. Ex 31, 12-17). Además es modificado por el adverbio *kalōs* que significa "bien"[136]. De esta manera este verbo es utilizado una variedad de veces en la LXX cuando se va a cumplir un mandato, para realizar una obra, en referencia al bien o al mal. Entonces, hacer/obrar el bien en nuestro texto está íntimamente relacionado con el día de reposo, con lo que agrada a Dios, y por lo tanto con lo que él ordena. Desde esta perspectiva el adverbio "bien" añade una perspectiva de "orden" a la narración.

Para Jesús, hombre judío, no hay contradicción entre la ley respecto al sábado y la acción/obra buena en favor de un prójimo, de otro ser humano, como él[137]. La frase está dentro del esquema propuesto por Jesús que hace referencia a las normas sobre el prójimo en la reglamentación de Lv 19,11-18, que termina con dos frases. La primera es, "Amarás a tu prójimo como a ti mismo", eco de profetas anteriores[138]. El *anthrōpos* es el prójimo de Jesús, por tal razón amar al prójimo supone actuar bien y en favor suyo cuando tiene una necesidad. La segunda frase es "Yo soy Yahvé", quien da el mandato. Una vez más descubrimos que la afirmación de Jesús está dentro del marco legal de su mundo, de su cultura y de su religión marcada por la complejidad de interpretación que tenía sus leyes[139].

---

legal humano. De manera general significa "obrar, hacer, crear, producir ejecutar" (cf. Tamez 1978,144).

136 En la Biblia Hebrea se emplea este término para expresar lo que es agradable a Dios, lo que le alegra, le complace. Esta palabra es utilizada en el contexto del Nuevo Testamento como sinónimo de *agathos*, sin embargo la diferencia está en la perspectiva moral de *agathos* (Mt 19,17, Mc 10,18; Lc 18,19). De manera general en el mundo griego *kalōs* se refiere al aspecto estético, a lo bello, a lo proporcionado, y cuando se realiza una acción supone lo noble y lo digno de alabanza. En Mt 3,10; 5,16; 7,17; 12,33; 13, 24.27.37.38. Como adverbio se encuentra en Mt 15, 26; 1Cor 13,26; Gal 4,18 (cf. Beyreuther 188- 192).

137 La Misná da referencias legales al cómo actuar con el enfermo, o si una persona está enferma, por ejemplo *m shab* 14, 4.

138 Aquí es importante tomar en cuenta que en el mundo judío el prójimo era el semejante, el israelita. La postura de Jesús, desde el *anthrōpos* implica apertura a otros escenarios culturales e incluso religiosos.

139 "Jesús desposee a la ley de su función mediadora y abre un acceso inmediato a Dios a través de su palabra y de su acción" (Esser 1990, 418). Este planteamiento es muy común en varios autores, sin

2.15.6.5 La acción

"Entonces dice al hombre: "extiende tu mano". Él la extendió, y quedó restablecida, sana como la otra"(v. 13).

Esta acción está dentro de los llamados "milagros de sanación"[140]. Hay mucha discusión sobre si Jesús realizó o no estos hechos, sin embargo, lo que nos interesa en esta narración es el impacto que causaron estas narraciones en una comunidad de la segunda o tercera generación, en el llamado movimiento de Jesús[141].

Para un movimiento que se había generado en torno a este hombre que fue proclamado por algunos Mesías, por otros maestros, para muchos la esperanza ante su cotidiana desazón, este milagro narrado en distintas comunidades también fue el refuerzo simbólico de su espacio religioso, es decir de la nueva concepción que se estaba formando en torno a Jesús, una nueva forma de creer, que aún tenía la raíz fundamental del judaísmo[142].

La acción de Jesús no supone sólo un milagro más. Si nos fijamos en la actitud de Jesús, él utiliza el imperativo, da una orden al dirigirse al hombre: "extiende tu mano". La

---

embargo, esta narración nos está mostrando que Jesús actúa dentro del marco de su ley, no la contradice, no se opone sino la fundamenta.

[140] Aclaramos en la primera parte de este capítulo que en el primer siglo no eran pocos los taumaturgos que sanaban a las personas y hacían milagros de distinta índole. Por otro lado, como plantea Meier en su investigación sobre la historicidad de los milagros: "ningún otro tipo de material (en los evangelios) cuenta con un testimonio múltiple –de fuentes y formas- tan copioso como los milagros de Jesús" (Meier 2000, 719).

[141] Autores que utilizan el término "movimiento de Jesús" son John Meier y Elsa Tamez, entre otros.

[142]En Marcos y Lucas, Jesús se dirige al hombre antes de la sanación diciéndole "levántate y ven en medio"(Mc 3, 3; Lc 6, 8b). En Mateo no se evidencia esta primera relación con el hombre, lo que muestra que la preocupación del autor está centrada en Jesús, no en el hombre. Tomamos en cuenta el énfasis que el autor coloca en el momento que se desarrolla la acción milagrosa, ahí se puede percibir el impacto y la importancia que la narración le añade a este momento. Pensamos en un público judío, que si bien vivía en la diáspora conocía y vivenciaba las concepciones lingüísticas de su mundo.

mano extendida simbólicamente es signo de poder[143], un poder que llega de Dios, como las alusiones intertextuales a la Biblia Hebrea lo atestiguan. La mano extendida en nuestro texto puede reflejar la vida de este cuerpo que deja la esterilidad y muestra la bendición y la fecundidad: tiene el poder de actuar, de recrear, de trabajar, de transformar; de ser alguien igual a todos dentro de su pueblo. Sin embargo queda la duda permanente, esta acción sanadora ¿sacó al hombre del anonimato? ¿De aquél estado de ausencia? ¿Dejó de ser símbolo?

Las imágenes de este versículo son tan ricas que incluso teológicamente podemos decir que extender la mano muy bien pudo significar el devolverle el poder al pueblo, es decir, darle a través de la afirmación, de la pregunta y de la acción la autoridad al pueblo para "hacer el bien" sin sentir culpabilidad; darle autoridad para vivir en libertad, tomando en cuenta que quien otorga el poder es Dios, no el ser humano.

Desde una lectura del movimiento de Jesús en Antioquía, los cristianos de aquella comunidad se podían sentir con la autoridad dada por Dios a través de Jesús, de vivir -aunque excluidos de las sinagogas- con la certeza de que el mundo judío al que pertenecían no podía romperse a pesar de las negativas de sus hermanos judíos que no aceptaban la fe en Jesús, y que este poder de Dios no se oponía a la opción por el nuevo movimiento en el que participaban.

El siguiente elemento para tomar en cuenta en la segunda frase del v. 13 es que la mano fue "restablecida, sana como la otra". Los otros dos sinópticos utilizan sólo la palabra "restablecida", Mateo añade *hygies* "sana", palabra que actúa como un adjetivo que modifica al sustantivo "mano". Ya que en este contexto "restablecida y sana" podrían

---

[143] Un paralelo de oposición la encontramos en Ez 30, 21-25, donde Yahvé "rompe" el brazo del rey egipcio para que no pueda "empuñar la espada", en cambio robustece el brazo del rey de Babilonia. Acciones de humillación y poder otorgados por Yahvé ante quienes son poderosos entre los humanos.

Extender la mano está presente en Gn 22,12, en Éxodo la frase se repite ocho veces, acción que Moisés realiza en nombre de Yahvé, de esta forma Éste muestra su poder ante el poder de Egipto Ex 4,4; 7,19; 8,5; 8,16; 9,22; 10,12; 10,21; 14,16; 14,21-31; en los libros sapienciales: Job 8,18; Job 1,11 (Dios da poder al Satán para que obre en contra de Job); Prov 31,20 (la mujer extiende la mano como signo de solidaridad derivada del temor a Yahvé); Jer 4,31 (como súplica). En el NT Hch 4,30.

entenderse como sinónimos, podemos preguntarnos ¿por qué repite dos veces la misma idea?

Para Marcos y Lucas fue suficiente utilizar el término"restaurar" para describir el milagro[144]. El término, tanto en el mundo gentil como en el judío, está íntimamente relacionado con la reconciliación, con la renovación del mundo y con la nueva creación. En términos bíblicos la palabra es utilizada en relación al mesías y a la escatología[145]. El énfasis que queremos mostrar es que este término sufrió una evolución en su significado, pero esencialmente se mantiene el sentido de "volver a la situación primera, al estado originario". Así como el sentido general de reconciliación como "restablecimiento de relaciones entre dos enemigos" (Link 1990, 36-37). Quien restaura, reconcilia, en este caso Jesús, lo hace de forma integral y con una consecuencia permanente. La importancia de la acción radica en ella misma, pero también en quien la realiza, este es un elemento importantísimo porque es allí donde está el acento de esta palabra.

La segunda palabra que utiliza la narración es *hygies*, "sana", usada en el Nuevo Testamento con menor frecuencia que *therapeuo* "curar", sin embargo su significación es mucho más amplia tanto en el mundo helenístico como en el semita. En el primero, de manera general se entiende como "sano, racional, inteligente, confiable, completo". En el mundo de la Biblia Hebrea, y en referencia a la LXX, la mayor parte de las veces la palabra *hygies* traduce a la palabra *shalom*. Incluso se utiliza usualmente como un saludo: "la paz sea contigo". Una vez más nos encontramos con esta variedad de significados en una sola palabra; por lo tanto la intención que plantea el autor también hay que pensarla

---

[144] La palabra *apekatestate*, "fue restaurada," que utilizan los tres sinópticos está en modo indicativo y en aoristo pasivo, es decir, la acción es realizada por una segunda persona. Por otro lado la voz pasiva le añade el aspecto complexivo que le da idea de globalidad otorgada a la acción. Esto nos hace ver el sentido completo de la palabra restaurar.

[145] Link explica que la palabra restaurar halla "su auténtica situación vital en la predicación salvífica escatológica de la profecía exílica y post exílica". También plantea que en los sinópticos esta palabra tiene el significado profano primitivo, porque se relaciona con curaciones (cf. Link 1990, 37). Sin embargo, consideramos que existe una carga simbólica e ideológica al utilizar esta palabra, la connotación está referida al mundo de la sanación como *dolencia*, y también al de la salvación en todas las esferas. Recordemos las palabras sanación/salvación que utiliza Mateo en otras curaciones, por ejemplo en el relato de la mujer que tenía flujos de sangre.

de esta manera[146].

¿Por qué se añade *hygies* en la narración? Aunque sólo podemos interpretar la posible forma de recepción del texto, tenemos algunas pistas que clarifican posibles significados en los contextos judíos, gentiles y cristianos. Esta palabra muestra la posibilidad de extender la sanación al cuerpo humano y al cuerpo comunitario. Se puede comprender como una sanación que integra estas dos perspectivas, desde el *Shalom* hebreo con su sentido relacional y de justicia[147], y desde la percepción griega filosófica que entendía este término como confiable, completo y racional en oposición "al modo de pensar falso y malsano" (Müller 1990, 142), Las diferentes esferas humanas son sanadas, incluso aquella que tiene que ver con una postura de pensamiento falsa.

Lo anterior se entiende mejor si recordamos que estamos ante una comunidad judía que enraizada en su *ethos* cultural judío, dialoga, asimila y es asimilado diariamente en relación el mundo heleno/romano. Por lo tanto *hygies* "sanar" puede entenderse también como el intento de ampliar el "hacer el bien" a distintos espacios, aquél que estaba ligado a su ley, pero también a espacios ajenos a ella. Esta es la constante que aparece en los testimonios evangélicos de Mateo. El estar dentro y fuera de un mundo propio pero que ya nos les pertenecía totalmente. Por lo tanto, en este mundo cambiante en el que habitaban tenían que repensar sus fidelidades tanto en lo cotidiano, en sus espacios de culto y en su relación con el mundo gentil[148]. En otras palabras tenían que "sanar" sus

---

[146] Los otros dos sinópticos utilizan *hygies* de una forma limitada, posiblemente por la carga filosófica griega que ésta tiene, ya que el riesgo de confusión que existía no era poco con las diferentes corrientes filosóficas de esa época en el vasto imperio romano. Juan utiliza el término con más frecuencia. El término que más usan los sinópticos después de *therapeuo,* es *iaomai* que se traduce por sanar. Lucas la utiliza 20 veces, y son 38 las veces que aparece en los sinópticos (con sus derivados), la connotación en el mundo griego es similar a la del mundo judío, sanación relacionada con el mundo médico o la sanación milagrosa.

[147]"El concepto *Shalom* tiene la característica de trascender lo puramente suficiente y designar lo satisfactorio según la medida plena o abundante (...) el que está satisfechas sus necesidades vitales está también satisfecho en sí mismo. La satisfacción interior está conceptualmente unida a "agrado, alegría, placer" ". La comprensión del *Shalom* hebreo está unida a la de *sedāqā* que suele estar en paralelo a *shalom* como en Is 48,18: "Tu *Shalom* hubiera sido como un torrente y tu *sedāqā* como las olas del mar" *32,17;* 60,17; Sal 85,11 (Gerleman 1978, 1164. 170-171).

[148] Recordemos el "Excursus I", las normas de pureza se convierten en un cúmulo de dudas cuando los judíos se relacionan con el mundo griego, porque éstas no tenían un principio racional, pero eran parte de la base de la identidad judía.

relaciones, sus formas de pensar, de sentir y de actuar en la vida.

Con la acción de Jesús en favor del hombre de la mano seca está a punto de terminar la narración, y podemos vislumbrar varios posicionamientos. Lo primero es que Jesús con su actitud estaba generando espacios para un cambio de paradigma que llenaba de expectativa la vida de muchos/a judíos/as. Al mismo tiempo ofrecía la posibilidad de que no sólo la identidad judía agradaba a Dios y que, probablemente las divisiones entre buenos y malos, entre santos y pecadores, entre puros e impuros, entre cristianos y judíos formaban parte de las enfermedades y dolencias que debían ser sanadas.

Segundo, quedamos los y las oyentes/, los y las lectores/as de ayer y de hoy con la pregunta sobre el hombre sanado ¿qué fue de aquel hombre/símbolo? El hombre que se mantuvo en silencio desde el inicio de la narración ¿se alegró por el cambio que vio en su cuerpo? Tal vez podemos afirmar que no hay duda que el hombre tuvo un cambio sustancial en su vida, sin embargo no sabemos cómo le afectó, ni a él ni a su entorno, porque esta no era la preocupación del autor.

2.15.6.6 La carga de un Templo destruido y una ciudad avasallada (v. 14)

"Pero los fariseos, en cuanto salieron, se confabularon contra él para eliminarle" (v.14). Con esta cláusula concluye la narración. Lo primero que observamos son las diferencias que hay entre los sinópticos. Sólo Marcos hace referencia a los herodianos[149]. Mateo sigue a Marcos en varias acciones: los fariseos salen de la sinagoga, se reúnen, toman consejo contra Jesús y empiezan a tramar cómo destruirle. Marcos añade desde el inicio del relato intencionalmente esa carga de malestar entre los personajes. Mateo sigue queriendo convencer a su público de que los fariseos tienen la firme propuesta de dañar a Jesús, sin embargo Lucas es más cauto al expresarse[150].

[149] Los herodianos eran un partido que al parecer se dispersó cuando murió Herodes Agripa. En la década del 80 ya no se reflejaba su importancia.

[150] David Flusser hace varias observaciones sobre el final del relato: la primera indica que al parecer el relato original no menciona a los fariseos. La segunda, la reacción de los fariseos en Marcos fue deformada

Sanar por medio de la palabra era una acción que no estaba prohibida en sábado, por eso al parecer la reacción de los fariseos es desfasada. Sin embargo si seguimos el hilo conductor de lo lícito encontramos una respuesta, los fariseos fueron subestimados porque Jesús un hombre del pueblo, que no pertenecía a los grupos establecidos de su pueblo fue quien les mostró claramente qué era "lo lícito", los venció en un campo donde ellos eran maestros. Un elemento que bien puede ser parte de la retórica de los autores de los sinópticos que nos hace girar la mirada ya no en Jesús sino en los fariseos, que visto desde un contexto mateano representan a las autoridades judías de los años 80, que llevan tras de sí un templo destruido, una ciudad avasallada, un espacio que se cerraba en su tradición y en la ley.

Para terminar nuestro planteamiento exegético identificamos tres puntos que delinean este pasaje. El primero relacionado con la legislación judía adherida históricamente a este pueblo. Tanto Jesús como los fariseos no tenían poder político, pero sí ideológico y religioso: el poder de la ley y de la tradición. Este poder era la sombra que llegaba desde siglos anteriores, un mundo recreado en torno a una identidad y a un paradigma de sobrevivencia.

Segundo, a partir de todo lo expuesto se observa claramente el cambio de pregunta que delinea la narración. Si bien el texto a momentos parece salir del círculo cultural-legal judío, el mismo narrador retoma su línea paradigmática para hacer comprender a sus oyentes y a sus lectores que el orden establecido por la ley está vinculado con el buen accionar. El posible caos que podía generar una sanación en la sinagoga y en día sábado, es salvado por la extensa explicación de Jesús. Jesús por lo tanto, recrea el orden, lo renueva y lo ampara.

Tercero, está la vida silenciosa del hombre de la mano seca, no sabemos el valor que tuvo para él lo sucedido, puesto que entre todas las narraciones que Jesús realiza en este evangelio es la única vez que un enfermo, directa o indirectamente, no le pide que lo

---

por el autor, ya que para Flusser es absurdo que los fariseos se irritaran al grado de querer eliminarle. Este autor concluye que es una alusión a la crucifixión (Flusser 1974, 62).

sane[151]. La iniciativa es de Jesús. El cambio que se da en la vida de este hombre está en relación al juego de lo lícito que permite el bien a pesar de la persona.

El texto de Mateo narra que después de lo sucedido Jesús salió de la sinagoga, le siguieron muchos y él los curó, todo esto para que una vez más al estilo de Mateo, se "cumpliera lo dicho por el profeta" (Mt 12, 17). El marco de la ley que está plasmado en esta narración contempla "el cumplimiento" no sólo de lo que se había anunciado, sino el cumplimiento de "lo mandado". Esta narración que a primera vista muestra una serie de trasgresiones a la ley de los judíos, al final resulta ser un esfuerzo por fundamentar el orden que establece la ley. Con esto se reforzaba la profunda inclinación de Mateo para mostrar sus raíces, sus principios y sus valores. Jesús "es el señor del sábado" porque cumple con la ley. El pueblo ¿tiene esta misma voz del pueblo? O ¿sólo es espectador, seguidor, es silencio?

En la tercera parte de nuestro capítulo identificaremos más claramente que la pregunta sobre la pureza ha sido transformada por la pregunta sobre la licitud de los actos. Jesús inmerso en su pueblo no rechaza sus leyes, pero evidencia un posicionamiento, su parámetro es la licitud de "hacer el bien". A partir de esta postura encontramos en el evangelio de Mateo un proyecto alternativo, este proyecto que Jesús mismo fue generando, pero que fue transformándose gracias a las nuevas necesidades vitales del pueblo en general y de las comunidades cristianas en particular. Desde esta perspectiva nos acercaremos primero a los posicionamientos generales sobre el código de pureza para luego trabajar con tres narraciones que tienen el factor común de la pureza y la impureza. Veremos los espacios de deconstrucción de las personas que buscan sanación y del texto mismo que da implícitamente elementos de transformación.

2.16 Huellas del código de pureza en el evangelio de Mateo: desafiando lo lícito

En el trabajo que sigue evidenciaremos la fuerza del símbolo en relación a la

[151] En Mt 8,14 Jesús sana a la suegra de Pedro, es una acción que parte de la iniciativa de Jesús. En este episodio el narrador indica que la mujer tenía fiebre, Jesús le toca la mano y la sana. Luego de lo sucedido la mujer se levanta y se pone a servirle. Las diferencias son claras con el pasaje del hombre con la mano seca. La mujer recibe la sanación en un medio íntimo y sin confrontación. Jesús no realiza la acción para demostrar algo, sólo por compasión.

pureza, que en el Nuevo Testamento se ensambla con el sentido de lo que es lícito y lo ilícito, lo cual puede traducirse también como lo bueno y lo malo. Podremos ver claramente cómo este elemento cultural que es parte de la identidad del pueblo judío, recrea continuamente la historia de los cuerpos que forman esta cultura y cómo estos cuerpos recrean la historia con sus propias narraciones y generan elementos sustanciales para nuevos paradigmas.

El código de pureza ya no era sólo parte del mundo cultual, por lo tanto estaba dentro de los genes culturales de este pueblo que identificaba la pureza con la separación, la diferencia y la exclusión, las cuales eran parte de la identidad arraigada en los cuerpos judíos, en su concepción de la vida, lo que significa que lo puro y lo impuro también se deslizaba en la intimidad y en el mundo exterior de este pueblo.

A lo largo de las narraciones mateanas encontramos trece menciones explícitas e implícitas al código de pureza[152]. Algunas de ellas plantean el mundo ideológico de la pureza que puede ser concebida como la limpieza del corazón, como el sermón del monte (5,8). Otras veces encontramos la referencia exacta y legal, como en la narración del leproso (8,1-4) donde Jesús le da instrucciones para su purificación y también otras narraciones donde aparentemente existe impureza, como es el relato en torno a los publicanos (9,9-13)[153].

Para una mejor comprensión de lo que sigue tomamos en cuenta dos elementos, el primero relacionado con las líneas del pensamiento judío y las interpretaciones que hacían del código de pureza. El segundo es la especie de acordeón que hay en el evangelio de Mateo, que a momentos se abre y se aleja de las posturas de la tradición y de la ley, especialmente cuando éstas envilecen al ser humano. En otros momentos en cambio, se plantea un contacto estrecho con la ley.

---

[152]Cf. Mt 1,3.5.6; 5,8; 8,1-4; 9,9-13; 9,18-19.23-26; 9,20-21; 10,8; 11,5-6; 15, 1-20; 15,21; 18,15-17; 23,25-26; 26,6.

[153] Los publicanos según la Misná, por el trabajo que realizaban si entraban a una casa y tocaban objetos de la casa, ésta era considerada impura (*mToh 7,6*). Si no tocaban nada no hacían impura la casa (*mHag 3,6*).

Respecto a esto, Mateo pone énfasis especial al unir la ley y los profetas[154]. Esta intención bien puede reflejar la línea paradigmática que Jesús seguía como judío y/o puede ser el lineamiento de la comunidad mateana, es decir, cómo comprendían a Jesús desde su situación particular de judeo cristianos de la diáspora cincuenta años más tarde. En esta comunidad está la tensión que se observa constantemente en el evangelio entre lo antiguo y lo nuevo, y es evidente que en el caso concreto de la relación con el código de pureza había una preocupación por comprender hasta dónde llegaba lo antiguo y dónde se iniciaba y se aceptaba lo nuevo.

2.16.1 Tensión constante: lo antiguo y lo nuevo

No es fácil delinear el límite entre lo antiguo y lo nuevo, especialmente en el evangelio de Mateo porque lo aparentemente nuevo en los evangelios tiene un sello tácito de raíces judías. Lo que sí podemos evidenciar es la "novedad" en la vida judía que los evangelios presentan en las narraciones sobre Jesús. De todas maneras el protagonista de los evangelios actúa, como explica Sean Freyne, como otros maestros de su época, interesados por mostrar al pueblo las exigencias de la Torá con formas más sencillas y accesibles, a diferencia de los estudiosos de su época. Este autor también plantea que no se puede entender adecuadamente a Jesús si no se toma en cuenta su ser judío. Si se saca de este esquema a Jesús se desconoce y empobrece la figura de este personaje que vivió en Palestina del siglo I (Freyne 2008, 359).

Nos preguntamos entonces ¿hubo algo nuevo en la vida, las palabras y la actuación de Jesús? Para tratar de responder recordemos los conceptos de paradigma de Morin y Touraine[155]. En los evangelios encontramos a una persona que sin desligarse de su entorno cultural, social, religioso y político le dio a su propia vida y a la vida de aquellos con los que se relacionó un modelo para recrear su mundo, para que tuviese nuevo

[154](Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40). Marcos no tiene referencias y Lucas –tanto en el evangelio como en los Hechos- plantea esta unión muy pocas veces. Los escritos paulinos se alejan de este planteamiento casi totalmente, utilizan otros binomios como profetas y apóstoles. De esto podemos deducir, una vez más, que la comunidad de Mateo estaba fuertemente ligada a sus raíces judías.

[155] El paradigma es "Un modelo conceptual que dirige todo el pensamiento" (Morin 2008, 21). Es un modelo que se construye y llega a formar representaciones de la vida social para que ésta tenga sentido. Es decir determina en qué términos se explica la vida (cf. Touraine 2005, 14-16).

sentido, para explicarse la vida de otra manera. Se inició entonces la propuesta de repensar la vida y transformar los corazones de muchos de sus contemporáneos[156]. Este planteamiento coincide con la afirmación de Touraine sobre el paradigma cuando explica que es la "afirmación, de formas cambiantes, de la libertad y de la capacidad de los seres humanos para crearse y transformarse individual y colectivamente" (Touraine 2005, 18).

Esta es la novedad con la que nos encontramos en el evangelio de Mateo: un replanteamiento de las formas y los contenidos, pero sin desechar lo propio. Desde ahí podemos entender varios de los dichos de Jesús respecto a la ley: 5,17-19 "No piensen que he venido a abolir la ley y los profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento"; 5,20ss "si su justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraran en el reino de los Cielos"; 13,51-52 "Todo escriba que se ha hecho discípulo del reino de los Cielos es semejante al dueño de una casa que saca de su arca cosas nuevas y cosas viejas"[157].

Jesús fue un hombre que, aunque actuó según la ley de su pueblo, también fue crítico ante su realidad. Es lo que se percibe en la insistente negativa hacia las normas que evidenciaban la postergación de sus prójimos como la discriminación, la exclusión o la estigmatización. Para Jesús estaba claro que la "tradición de los antiguos"(Mt 15,2) no era superior a la ley, porque para él era más importante "la justicia, la misericordia y la fe"(Mt 23,23b). En el evangelio de Mateo hay constantes referencias a la compasión que sentía Jesús, lo que muestra que en el mundo ideológico religioso de su nación había fraccionamientos que debilitaban y dañaban al ser humano. Por estas razones posiblemente, Jesús en los evangelios es presentado como quien afirma la vida ante todo. La vida de Jesús desborda compasión en sus afirmaciones y sus actuaciones, como veremos más adelante en narraciones específicas sobre personas consideradas impuras. En estos actos, es el Jesús humano y judío que está sumergido en la situación humana y

[156] Pongamos atención a la contextualización del significado de corazón en el mundo semita: el corazón puede designar a la misma persona, como a su espíritu (o a su alma). Sin embargo, la peculiaridad principal es que el corazón es considerado el lugar donde reside la vida intelectual y también la voluntad, por tal razón se considera que desempeña un papel fundamental en la actividad del pensamiento (cf. Pidoux 1969, 38).

[157] Cf. Mt 5, 17-20; 5,21-48; 7,12; 11,12-15; 15,1-9; 23,13ss.

que relativiza posturas que contradicen el argumento del profeta Oseas, “misericordia quiero y no sacrificios”(Os 6,6), y que Mateo menciona más de una vez (9,13; 12,7).

Como mencionamos en el capítulo I, las leyes de pureza fueron pensadas desde el mundo cúltico, pero en el siglo I y gracias a algunos grupos interesados por extender el “simbolismo del Templo al hogar y a los núcleos de la población” (Freyne 2008, 358), estas leyes llegaron a ser parte de lo cotidiano. Por esta razón la interpretación de estas leyes es una de las causas de los debates entre los fariseos y Jesús en el evangelio de Mateo, como hemos visto en la narración del hombre de la mano seca. Por esto es evidente que Jesús no desecha los códigos, ya que son parte de su ley, pero clarifica y muestra la posibilidad de interpretación que habían dado otros maestros como Hillel en contraposición de la escuela de Shamai, por ejemplo[158]. Le añade una perspectiva que demuestra el conocimiento no sólo de la Torá escrita, sino de la Torá oral.

2.16.2 Limpios de corazón

Iniciamos nuestro recorrido concreto sobre la pureza y la impureza entre afirmaciones y narraciones que propone Mateo. El primer punto que queremos evidenciar es el de Mt 5,8, “bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios”[159], que se enlaza con Mt 15, 1-20. En Mt 5,8, como ya se habrá percatado quien lee, nos interesa enfocarnos en la expresión “limpios de corazón” (*katharoi tē cardia*). La expresión *katharos* que se traduce por “limpio” o “puro” nos remite a los códigos de pureza[160]. Sin embargo, esta pureza en Mt 5, a diferencia de las leyes del postexilio judío no se entiende si se la desliga de la palabra corazón. En el mundo judío, el corazón era el

[158] Las dos escuelas rabínicas son una forma de explicar las tendencias judías anteriores al siglo I d. C. Como ejemplo un cuento judío que expresa tales diferencias. Un hombre que le interesaba el judaísmo les dice a ambos rabinos “Enséñenme todo el judaísmo manteniéndose parados en un solo pie. El rabino Shamai se irrita por la pregunta y con una vara que tenía en su mano golpea al insolente. El segundo rabino, sin embargo, acepta el desafío. Poniéndose en un solo pie, el rabino Hillel le dice: “En un pie ¿qué es el judaísmo? Lo que no quieres que te hagan a ti, no se lo hagas al prójimo. Todo el resto es comentario” (Echeverria 2008, 361).

[159] Lucas que tiene el paralelo en su evangelio, no incluye esta bienaventuranza, ésta es propia de Mateo.

[160] *Kataros* no es el único término que se utiliza para traducir como limpio o puro, sin embargo, este término se utiliza en el mundo judío para relacionarlo, por oposición con la contaminación: “*akathartos* para designar la impureza física, cultual y moral que están íntimamente unidas” (Hauck 2002, 379), término que se utiliza a la par del término *maino*. (Cf. Baltensweiler 1990, 447)

lugar donde residía la inteligencia y la voluntad, también se asociaba a "la vida" del cuerpo. Consideramos que en siglo I d. C. esta forma de concebir el corazón todavía era comprendida y aceptada entre los judíos de la diáspora. En Mt 15, 18-19 hay que comprender de esta forma la palabra corazón cuando se la menciona en relación a lo que contamina (*koinoō*[161]) y a lo que no contamina en la discusión con los fariseos sobre el lavado de las manos.

En Mt 15, 1-20 vemos tres partes íntimamente ligadas. En la primera están Jesús y los fariseos junto a los escribas, donde Jesús de forma categórica, y apoyándose en la ley, afirma que éstos "han anulado la palabra de Dios por su tradición" (15, 6b). Esta afirmación coincide con el episodio de Is 29, 13: "Este pueblo me honra con sus labios, pero su corazón está lejos de mí..." El pasaje de Mateo es muy claro, las autoridades judías venidas de Jerusalén están preocupadas por las leyes de pureza, lavarse las manos antes de comer[162], preocupación que al parecer raya en la superficialidad frente a lo que explicitará Jesús más adelante.

A partir del v. 10 se inicia la segunda parte donde Jesús se dirige al pueblo y realiza una enseñanza sobre lo que contamina al hombre, no lo que entra en él sino lo que sale de él. Aquí tenemos dos cosas para atender. Primero, Jesús no disuelve el precepto, sino que apoya la idea de contaminación y pureza. Segundo, le da un sentido diferente: "lo que sale de la boca es lo que contamina al hombre" (v.11b).

Luego de esta breve reflexión/enseñanza con el pueblo se inicia la tercera parte con sus discípulos (v. 12-20) que, según el evangelista, no entendieron a Jesús y le piden una explicación. Jesús indica que "lo que sale de la boca viene de dentro del corazón, y eso es

---

[161]En la Biblia griega encontramos otros dos términos que se utilizan para expresar la contaminación, el más utilizado es *maino*. En el Levítico se utiliza esta expresión que se traduce en español como contaminado o impuro. Se entiende ambas expresiones como sinónimas. El segundo término es *koinoō*, es el término que utiliza Mt 15, 18-19 cuyo significado está relacionado con los profano, pero también con "lo común". Es más, la mayoría de las veces que se utiliza este verbo en el Nuevo Testamento se lo hace en sentido positivo (Rm 11,7; 2Co 6, 14), y sólo algunas veces en sentido neutral (Lc 5, 10) o en sentido negativo (Mt 23,30; Ap 18, 4) (Cf. J. Schattenmann 1994, 233; Hauck 2004, 350).

[162] Marcos explica esta norma en 7,1-5. La Misná por su parte explica "Está permitido comer alimentos secos con manos sucias (no lavadas) juntamente con la ofrenda, aunque no con las cosas santas" (*mHag* 3,3).

lo que contamina al hombre. Porque del corazón salen las intenciones malas -pensamientos malvados-, los asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias"(vv. 18-19). Este es el punto que nos interesa resaltar, nótese el énfasis que hace para evidenciar de dónde proviene la contaminación: proviene del corazón, no de las emociones sino de los pensamientos, de la inteligencia, de la voluntad; es decir, proviene del ser humano en sí. Por lo tanto, comer con las manos sucias no puede contaminar al ser humano.

Desde esta postura se puede entender muy bien la quinta bienaventuranza, los limpios de corazón son aquellas personas que no tienen malas intenciones que llevan a actuar en contra del otro con asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falso testimonio e injurias, éstas son acciones que están relacionadas con el prójimo. Jesús relaciona la ley cultual antigua de la pureza con el ambiente comunitario/social de su tiempo. Es por eso que desde estos versículos no se puede comprender la pureza si no es en interrelación con los demás.

Este énfasis es importante ya que notamos la evolución de la idea de pureza e impureza. En la tradición sacerdotal post-exílica, la relación directa era con la Santidad de Dios, en el tiempo de Jesús el contacto está a nivel comunitario[163]. Sin embargo esta postura tiene la perspectiva paradigmática profética. Lo corroboramos desde Mt 23, 23 donde Jesús proclama los "ay" hacia los fariseos preocupados por la legislación externa, que hace que olviden "la justicia, la misericordia y la fe" (fidelidad), como una relectura de Zac7, 9.12 "Así dice Yahvé Sebaot: Celebren juicios justos, practiquen entre ustedes el amor y la compasión…endurecieron su corazón como el diamante para no oír la ley y las palabras de Yahvé". (Cf. Is 1, 1ss).

2.16.3 Tocando cuerpos impuros

Un hombre con lepra, el cuerpo de una niña muerta, una mujer con flujos de sangre. Cuerpos legalmente impuros. Nos acercamos a las narraciones desde estos cuerpos que son "misterio indomable".

[163] La postura de Jesús muy bien puede ser señal del planteamiento paradigmático del movimiento profético.

2.16.3.1 Limpios de la lepra

En el evangelio de Mateo hay una sola narración sobre la sanación de un hombre que tenía lepra (8,1-4) y tres menciones más sobre la lepra (10,8; 11,5-6; 26,6). Marcos hace menos insistencia en el tema que los otros dos sinópticos y Juan no lo menciona del todo. El tema y la mención están ausentes en los otros escritos del Nuevo Testamento, lo que puede mostrar que la lepra como símbolo social y religioso estaba cambiando, o porque no era relevante en el contexto inmediato. Lo claro es que en el mundo judío las leyes sobre las personas leprosas continuaban en vigencia, esto es evidente en la Misná ya que ésta se interesa por la interpretación de las leyes levíticas en torno a las personas que tenían lepra.

Observemos las características de las dos menciones generales que Mateo hace sobre la lepra. En Mateo 10,8 vemos que al enviar a los doce les da instrucciones expresas "no vayan sino a las ovejas de Israel". Luego presenta una lista con varias acciones: prediquen, curen, resuciten, limpien, echen demonios. Son las mismas acciones que Jesús fue realizando en todo el evangelio y que sintetiza en Mt 4,23 y 9,35. Lo que aquí hay que notar es que las dos veces que se menciona a los leprosos se distingue de "enfermedades", ya que éstas se sanan y la lepra se limpia.

En el primer capítulo ya vimos que la lepra era una forma particular de contaminación. En los puntos anteriores explicamos cómo la literatura judía aclara la figura de la impureza[164]. Se dice abiertamente que quien toca a un leproso o quien es tocado por él o por sus prendas queda impuro. Jesús limpió al leproso tocándolo cuando éste se le acercó en el camino. En el mandato a sus discípulos los envía a limpiar leprosos, posiblemente les pedía que hicieran lo mismo, que se acercaran a ellos y los tocaran.

En Mt 11,5-6 hay una nueva lista donde se encuentra la misma expresión, pero en forma presente "los leprosos quedan limpios", diferenciándolos de los ciegos, cojos, muertos y pobres. Esta expresión puesta en boca de Jesús es una evocación a Is 26,19;

[164] Cf. pie de página 29.

29,18ss; 35,5; 42,7.18; 61,1. Nótese que en ninguno de estos paralelos aparece la figura del leproso, ni de la resurrección de los muertos. Mateo como Lucas añaden estas expresiones[165], se puede comprender este énfasis tomando en cuenta las necesidades de la realidad contextual.

Es importante notar también que esta diferencia que entre enfermedad y limpieza cuando se trataba de la lepra refleja el aparato ideológico que se mantenía en la mente y actuación de las personas. En la Palestina del primer siglo y muy posiblemente en los judíos de la diáspora, los fundamentos paradigmáticos sobre esta forma de pensar continuaba vigente, y estaban reflejados en los códigos legales del Levítico. Un leproso debía ser limpiado, un leproso debía dirigirse a los sacerdotes para que éstos afirmen que este hombre dejó de ser impuro, un leproso al ser limpiado debía realizar un sacrificio por la limpieza y por la culpa. Un leproso, por otro lado, a pesar de ser limpiado de la lepra y cumplir con todo lo que disponía la ley estaba marcado de por vida. En Mt 26,6 nos percatamos de esto cuando el texto narra "y estando Jesús en Betania, en casa de Simón el leproso…"

Toda la fundamentación legal y los pasajes sobre leprosos muestran que la lepra era señal de impureza, de separación y de exclusión. Esto se impuso en el corazón de los judíos y se delineó en distintas vertientes. Sin embargo, se puede percibir también que con el acercamiento constante de otras culturas, otras formas de mirar y entender la vida, estas leyes con un aparato de tradición tan fuertemente construidas, en lugar de ser un espacio de privilegio se tornaron para el pueblo un hecho insostenible de exclusión.

Frente a estas particularidades hay que poner atención a la narración de Mt 8, 1-4, porque hay un elemento que plantea el resquebrajamiento en los paradigmas estigmatizadores del código de pureza postexílico. Es una narración de tradición triple yes la primera narración de sanación o limpieza que hace Mateo. No pretendemos hacer la exégesis de este pasaje, sino sólo otorgar unas cuantas pautas de comprensión del mundo

---

[165] En la reconstrucción del Documento Q realizada por James Robinson, Paul Hofmann y John Kloppenborg, se destaca a Mt 11, 2-6 y Lc 7,18-19.22-23 como parte de este documento: Q 7,18-19.22.23 (cf. Robinson 2004, 124-125).

simbólico, religioso y social en torno a personas que tenían este estigma en aquella época.

La narración cuenta que una persona con lepra se acercó a Jesús y se postró ante él, la persona habla a Jesús y éste le contesta: "si quieres puedes limpiarme", Él extendió la mano, le tocó y dijo: "quiero, queda limpio" (vv. 2b-3a). En los relatos Jesús no siempre responde al instante a las personas que piden algo, pero aquí el diálogo es fluido, podemos deducir que estos hombres se consideraban con un status similar, lo cual les daba el derecho a dirigirse uno al otro, y el deber de responder también.

En la narración está el hombre con lepra bajo la mirada de las multitudes y con todo el peso de su tradición. El hombre leproso reta a Jesús, "si quieres", le dice. Parafraseando sus palabras se puede entender que el hombre sabe que Jesús sanó a un sin número de personas (Mt 4, 23b-24), echó demonios, curó a lunáticos y sanó muchos sufrimientos, pero hasta ese momento Jesús no había limpiado a ningún leproso. Jesús, hombre judío que había hecho tanto por la gente de su pueblo, también podía hacer algo por él y así sucedió.

Es aquí donde encontramos elementos de deconstrucción, el hombre con lepra toma la iniciativa y ocasiona un cambio vital en su cuerpo. Dentro de los límites de pureza e impureza se van abriendo otras perspectivas que sobrepasan lo lícito y lo ilícito, es la gama de posibilidades que presenta la vida en los cuerpos dolientes.

Otro punto para anotar en el relato es el momento que sucede el contacto, Jesús al extender la mano toca a la persona que tenía lepra. Según la Misná, al tocar al leproso Jesús quedaría impuro. Si es así, se puede afirmar que Jesús queda impuro por el contacto con este hombre. Los evangelios sinópticos no dicen nada respecto a esto, lo que hace sospechar que el autor quiere dejar en suspenso este aspecto o porque había una marcada diferencia entre lo que decía la ley y la tradición y lo que el pueblo aceptaba y practicaba. La interpretación queda en la recepción de las comunidades las cuales podían traducir en su cotidianidad la acción de Jesús[166]. Lo cierto es que la persona con lepra sí era impura,

[166] Al leer el libro del Levítico (13-14) y toda la prescripción en torno a la lepra, éste en ningún momento ofrece datos donde un hombre con lepra contamine a otras personas por contacto. Sólo cuando se refiere a las cosas y casas (Lv 13,47ss; 14, 33ss). En Lv 22,14 puede hallarse un posible dato, pero el contexto está

por lo menos era considerada de esa forma entre los judíos, como dice la tradición: "Toda persona se hace impura con la lepra, a excepción de los gentiles y del forastero residente" (*mNeg 3,1*)[167].

Continuando con la narración, la lepra se ha ido del cuerpo del hombre, pero Jesús, como judío y conocedor de sus leyes y de la tradición habla con el hombre y le indica lo que la ley dice acerca de la purificación: "Muéstrate al sacerdote y presenta la ofrenda que prescribió Moisés". Jesús sabía que sólo el sacerdote podía declarar tanto impura como pura a una persona. Jesús actúa conforme a la normativa de su cultura y de su religión (cf. Lv 13,1-3; *mNeg* 3,1).

En el mundo donde se desarrolla el evangelio de Mateo, espacio y territorio distintos de Palestina, ¿qué significado pudo tener este episodio? Para un judío de la diáspora, pero practicante de sus costumbres seguramente tenía mucho sentido. Para un gentil, probablemente carecía de sentido a menos que haya sido un prosélito, ya que la pureza y la impureza entendida desde la perspectiva judía era ajena a la realidad de los pueblos no judíos[168]. Quizás es por eso que los otros evangelios, destinados a los gentiles

---

referido al espacio de los sacerdotes y a sus descendientes. En la Biblia Hebrea, como ya observamos en el anterior capítulo, se excluye al leproso por ley (cf. Num 5,2), pero no hay una mención explícita que afirme que el tocar a un leproso haga impura a la persona que lo toca.

En los textos extrabíblicos, y en relación al mundo donde vivió Jesús, se observa los cambios y cómo se fue delineando la ley en torno a las personas leprosas. En el Orden sexto de la Misná en el primer tratado (*kelim*) se evidencia que de la preocupación por la pureza se pasa a la preocupación primordial de la contaminación. Al referirse a la lepra se indica: "la impureza del leproso es mayor que la impureza de la mujer que padece flujo, ya que aquél contamina (una casa) con el simple entrar en ella" (*m Kel* 1,4.5). Desde la perspectiva de la tradición, Jesús queda impuro de la mano, pero según R. Aquibá queda impuro todo el cuerpo en *m Yad* 3,1 se da un ejemplo donde se dispone impureza sólo de las manos en primer grado, porque la lepra es impureza originante, o de segundo grado porque no contaminan lo profano. Pero R. Aquibá objeta "¿Dónde encontramos que las manos se vuelvan impuras con impureza de primer grado sin que el cuerpo se vuelva impuro a no ser en este caso?"

[167] Es interesante notar que en la misma tradición, de manera general, el hecho de ser gentil es sinónimo de ser impuro. La Misná hace un énfasis particular tanto en la mujer samaritana como en la gentil (*mNid* 4,2; gentil *mNid* 4,3).

[168]Haciendo una escueta búsqueda por las ceremonias religiosas romanas en el siglo I, que tuvieran algún rito de purificación encontramos que existía una fiesta cultual, que luego se trasformó en popular, era la fiesta de los *Lupercalia* dedicada a Fauno (*lupus*), fiesta relacionada con la fecundidad. En el rito había sacrificios y purificaciones realizadas con leche. La purificación se ligaba con la fecundidad, la perspectiva y los símbolos fijaban esta dimensión. No hay rasgos de semejanza entre la idea de pureza judía y las purificaciones en el mundo romano. Esta fiesta era tan popular que sólo en el año 494 d. C. fue sustituida

convertidos al cristianismo, no puntualizan el código de pureza como lo hace Mateo, lo explicitan como una realidad del mundo judío, no más.

En el contexto de la narración, el hombre con lepra sin duda ha sido alejado de sus bienes, de su familia, de la organización social de su pueblo. Esta exclusión está implícita en el relato, la cual envuelve todo el sufrimiento marcado en estas personas que se sabían impuras, porque ésta también era parte de la realidad, aceptar la ley y la tradición de este pueblo. Si bien el tocar al hombre con lepra supuso un resquebrajamiento en tales estructuras legales, la última parte de la narración, el momento en que Jesús indica la acción que el leproso debía realizar según la ley, muestra que la crítica tuvo un límite, el hombre y Jesús continuaron dentro de este mundo simbólico de exclusión, lo lícito estaba latente en la actuación de Jesús.

Hasta aquí llegamos con la narración del hombre que fue limpiado de la lepra. Ahora observemos otro acercamiento que hace Jesús a un cuerpo considerado impuro.

2.16.3.2 Jesús, judío, toca un cadáver

En Mt 9,18-19. 23-26 nos encontramos con una narración particular, también de tradición triple, como la anterior: Jesús resucita a una niña a la que todos consideraban muerta. El episodio es contado más sintéticamente por Mateo, pero no por eso pierde los detalles que nos interesa presentar. Mateo omite que el hombre que se acerca para suplicarle es un jefe de la sinagoga, como lo hacen Marcos y Lucas, sólo indica que es un jefe *(arjōn)* que desesperado pide a Jesús que vaya a su casa porque su hija murió, pero tiene la confianza de que Jesús puede resucitarla. Jesús acepta.

Nótese que Jesús al llegar a la casa encuentra mucha gente (*ojlos:* "muchedumbre, turba"). Por el contexto de la narración se puede entender que la gente estaba dentro de la casa, es decir en contacto con un cadáver. Jesús al entrar no sólo se acerca a la niña muerta sino que la toma de la mano, por lo tanto hace contacto físico con un cadáver. Aquí vamos a tomar dos elementos importantes. La primera relacionada con el código de

por el papa Gelasio por la fiesta de la purificación de la virgen María y su procesión de las candelas (Guillen 2001, 201-203).

pureza y la segunda con la acción que realiza Jesús "tomar de la mano a la niña.

Primero, nuevamente nos encontramos con la pregunta ¿Jesús al tocar la mano de la niña se tornó impuro? Según la referencia de la Biblia Hebrea sí y según la tradición también, veamos. Nm 19, 11-13 "quien toque el cadáver de una persona quedará contaminada (impura) por siete días"[169]. La Misná considera que el contacto con un cadáver es la forma suprema de contaminación: "La impureza más grave de todas es la del cadáver, ya que contamina todo aquello que está bajo el mismo techo, impureza que no comunica a otros" (*mKel* 1,4). "…Si un hombre toca un cadáver, contrae impureza por siete días, y si otro hombre toca a éste, permanece impuro hasta ponerse el sol" (*mOhal* 1,1)[170]. Del Valle, por su parte explica que "El cadáver de un hombre es llamado padre de las impurezas porque puede convertir a los objetos que vienen en contacto suyo en padres de la impureza" (del Valle 1981, 1051).

Lo sorprendente es que los evangelios no mencionan nada acerca de la condición de impureza en la que según la ley y la tradición, se encontraba Jesús. Es aún más sorprendente si tomamos en cuenta que los otros dos sinópticos indican que este jefe era la autoridad mayor de la sinagoga. Surgen nuevas dudas ¿Es una confrontación entre la vida y la ley? ¿La vida y la tradición de los antiguos?

La narración continúa explicitando que la niña "despertó y se levantó". Y el pasaje termina indicando que "esta noticia se divulgó por toda aquella comarca" (v. 26). Con este final, suponiendo que Jesús quedó impuro por siete días y que era una persona que podía contaminar, nos hace pensar que la noticia que se divulgó no sólo fue lo sorprendente del suceso, la resurrección de la niña, sino también el hecho escandaloso de que un hombre se haya contaminado intencionalmente, es decir, haya traspasado la barrera de la ley y de la tradición

¿Quién inició el proceso de todo esto? Fue el padre de la niña, el jefe, la autoridad. Así como en la narración del leproso es el padre que toma la iniciativa, es quien encuentra

[169] Cf. Num 5,2; 9,6-10 Lv 22, 4

[170] El tratado de las Tiendas en la Misná (en el sexto Orden) expone sobre el tema de la impureza que propaga el cadáver bajo la tienda. Éste es un largo tratado con especificaciones muy detalladas.

una posibilidad alternativa, quien recrea. Jesús nuevamente acepta el reto y actúa como dijo en su discurso en la sinagoga, frente al hombre de la mano seca.

Lo segundo, es importante notar lo que indica el texto en el 9, 25 "entró él, la tomó de la mano y la muchacha se levantó", aquí encontramos los dos verbos que Mateo utiliza en 12, 25, cuando Jesús se refiere a la oveja *krateō* "sostener" y *egueiro* "levantar". Jesús cumple lo dicho en relación a la oveja. Es la acción relacional frente a una "necesidad compartida". Jesús sostiene a la niña y la levanta[171]. Jesús y la niña no tienen el mismo status, el mismo honor, pero en el momento del contacto al "sostener y levantar" ambos se transforman en prójimos.

En el contexto de Jesús, para los judíos que vivían según la ley y las Tradiciones, debió ser una noticia nada grata; pero para otros tantos judíos que concordaban con Jesús que "la impureza venía de dentro y no de fuera"(cf. Mt 15, 10-11), probablemente fue una buena nueva. Por otro lado, en el contexto de la comunidad mateana ¿cuánto peso tuvo este relato? Si bien los judíos de la diáspora no dejaban sus costumbres, también es importante tomar en cuenta que después de la destrucción del Templo la mayor parte de las tradiciones en relación a la pureza y el sacrificio quedaron sólo en la historia como explica el rabino Adin Steinsaltz: "al no haber Templo ni sacrificios, no había motivo para observar las reglas sobre purificación ritual" (Steinsaltz 1976, 209).

De todas maneras, como veremos en el siguiente punto, no todas las leyes de pureza quedaron en el pasado, hubo leyes de purificación que se mantuvieron por necesidad práctica como las relacionadas con los flujos de sangre de la mujer. De hecho la Misná tiene todo un tratado, la *nida,* que se ocupa sólo del tema de la menstruación.

2.16.3.3 La mujer que tenía flujos de sangre ¿contaminó a Jesús al tocarlo?

Nos encontramos con una nueva narración unida a la anterior. Son narraciones

[171] El verbo *egueiro* está en modo indicativo aoristo pasivo, la palabra se puede traducir como "fue levantada", por lo tanto la acción de levantar está realizada por una segunda persona que es Jesús, y esta acción tiene gratas consecuencias en la niña, en el padre y en todas las personas que se alegrarían con la noticia.

sobre mujeres, ya que todo lo que sucede se da en torno a la realidad de ellas, a pesar de que el protagonista es Jesús. Como en los otros pasajes Mateo sintetiza el pasaje.

Mt 9,20-22 narra que cuando Jesús iba camino a la casa de aquel jefe, una mujer que tenía flujos de sangre hace doce años se acercó y tocó la orla del manto de Jesús. Todo indica que la mujer de la que se narra en el evangelio tenía mucho tiempo de vivir con la regla prolongada, terrible enfermedad, más aun tomando en cuenta el tiempo que indica el autor, aunque los doce años pueden ser una observación retórica.

Según la ley esta mujer, si era judía y tenía flujos de sangre era considerada impura. Al tocar a Jesús ¿lo contaminó, lo hizo impuro? Primero que todo los evangelios sinópticos indican que la mujer tocó la orla de su manto, no el cuerpo de Jesús. Respecto a esto en Lv 15,25-26 se indica que:

> Cuando una mujer tenga flujos de sangre durante muchos días, fuera del tiempo de sus reglas o cuando sus reglas se prolonguen, quedará impura mientras dure su flujo, como en los días del flujo menstrual. Todo lecho en que se acueste mientras dura su flujo será impuro, y sobre cualquier mueble sobre el que se siente quedará impuro como durante la impureza menstrual. Quien los toque quedará impuro.

La interpretación lógica sería, entonces, que la mujer que tocó a Jesús lo hizo impuro. Sin embargo, hay algunos detalles que vale la pena analizar. Las leyes levíticas formulan sobre la mujer menstruante "Y quien la toque será impuro hasta la tarde"(Lv 15,19b). Aquí es importante hilar fino, ya que el texto tiene algunas diferencias al hablar de la mujer con menstruación normal y la mujer con flujos anormales. De la primera se dice que se hace impuro quien la toque. De la segunda se obvia la expresión "quien la toque será impuro hasta la tarde", y toda la demás reglamentación queda intacta. Esto nos podría hacer pensar que una mujer que tiene flujos constantes puede tocar y ser tocada por las personas. El texto nos deja con esta incógnita, enigma que la tradición traduce en sus escritos de la siguiente forma: "La impureza de la mujer que padece flujo es mayor que la impureza del hombre que tiene flujo, ya que aquélla contamina al hombre que tiene relación sexual con ella" (*mkel* 1,4). Esta pista nos muestra que una mujer transmite la impureza por flujo de sangre a través de la relación sexual. Otra forma de contaminación

es aquella llamada "impureza de asiento"[172]. Carlos del Valle explica que "la comunica el hombre o mujer que padecen de flujo, la menstruante y la parturienta, y afecta a todo aquello sobre lo que se sientan, acuestan, recuestan o apoyan o lo que de ellos cuelga" (del Valle, 1052). Es necesario señalar que cada uno de estos textos hace énfasis en los objetos que quedan contaminados, pero no en las personas. Esto nos da una clave más para suponer que una mujer con flujos de sangre no hacía impura a otra persona con sólo tocarla. Se da a entender más bien que el contacto era mediado por objetos, por manchas de sangre, o por el contacto íntimo de la unión sexual.

Con todos estos aportes podemos acercarnos a la mujer que tocó a Jesús[173]. Si nuestra percepción es correcta, el riesgo que ella corría al tocar la orla del manto de Jesús no era el de generar impureza. Su preocupación tampoco radicaba en la interpretación que su cultura hiciera acerca de su condición por la cual podrían repudiar su actuación. El riesgo más grande sería el que, al hacerlo, no fuese sanada/salvada, es decir, que su mal continuara en su cuerpo. De esta manera la enfermedad y la debilidad seguirían en ella, sabiendo que si aquello continuaba le produciría la muerte.

Sin embargo, el riesgo dio resultados positivos. Marcos y Lucas son explícitos cuando indican que "inmediatamente se le secó la fuente de sangre y sintió en su cuerpo que quedaba sana del mal" (Mc 5,29). "Y al punto se le paró el flujo de sangre" (Lc 8, 44b). Mateo en cambio sólo afirma "Jesús se volvió, y al verla le dijo: "ánimo, hija, tu fe te ha salvado"". Y se salvó la mujer desde aquel momento. El verbo que utiliza Mateo por tres veces en este relato es *sōzō* que se traduce por sanar o salvar. La connotación en el texto es de sanación. El sentido de salvación también tiene sentido si aceptamos que la mujer estaba "en peligro de muerte", ya que esta palabra tiene como significado primario

---

[172] Es impureza de asiento porque algunas personas en estado de impureza comunican impureza al objeto sobre el que se sientan, se acuestan o cabalgan. Son susceptibles de impureza aquellos objetos que son adecuados para sentarse, acostarse o cabalgar (cf. Del Valle 1981, 231-232).

[173] Las interpretaciones que se hicieron de este relato a través de la historia cristiana son muchas. No pocas veces se utilizó este texto para excluir a las mujeres de cargos, de espacios incluso de momentos importantes dentro de la vida de una comunidad cristiana.

salvar de un peligro de muerte (Schneider 1994, 61)[174].

Desde esta perspectiva el relato se centra en las acciones sanación. Es en este campo que Jesús actúa. La narración no dice nada sobre lo que sucedió después, si la mujer fue a cumplir con los ritos de purificación. En este caso no se puede interpretar este relato como un rompimiento con las leyes de su tiempo, tanto de la Torá como de la tradición. Esto elementos son importantes porque de esta manera se desmitologiza la percepción de trasgresión[175]. Posiblemente después de este evento de opción por la vida la mujer siguió en su entorno social y cumplió lo que la ley demandaba, toda la sucesión de gradas que tenía que subir para llegar a ser pura: mujer con flujo, pueblo, profano, impuro, ritual, consagración, sacerdote, Templo, santidad, Dios.

Esta mujer se arriesgó y por tercera vez vemos que Jesús acepta el reto. De esta manera, como indica Elsa Tamez, la mujer pudo "caminar con dignidad y gozo por las veredas pedregosas y empinadas del diario vivir" (Tamez 2003, 1).

Estos tres relatos nos muestran un rostro diferente al del hombre de la mano seca, porque en éstos hay una necesidad, una búsqueda, un riesgo y una interrupción. Es aquí donde descubrimos la gama del misterio indomable que es el cuerpo. El leproso, la niña a través del padre, la mujer con flujos son personas dispuestas a todo para que su situación vital cambie y mejore. Paradójicamente estas narraciones enmarcadas en la nube del código de pureza reafirman las prioridades vitales, de esta manera el autor, alternativamente recrea las relaciones de las personas y del contexto, donde la afirmación "es lícito hacer el bien", se transforma en "es vital buscar el bien".

---

[174] Este autor indica que son contadas las veces que el Nuevo Testamento utiliza este verbo con este sentido, se obvia generalmente este significado en este pasaje porque la interpretación se ha teologizado a nivel de salvación / redención. Sin embargo, es claro que esta mujer con tanto tiempo perdiendo sangre era una mujer con la vida agotada ¿esto puede considerarse como riesgo de muerte? Sí, claro que sí, porque la pérdida de sangre constante es una forma lenta de morir.

[175] En este punto es relevante tomar en cuenta la información que da Amy-Jill Levine cuando indica que "Si las mujeres en la (s) iglesia(s) de Mateo siguieron las leyes de la Torah, su adhesión no significa que tuvieran un estatus menor en sus comunidades o que fueran marginalizadas o estigmatizadas. Los estudios sobre la mujer con el flujo de sangre y la niña muerta que hacen hincapié sobre su impureza ritual y ven a Jesús desafiando el sistema de pureza; los que defienden que la suegra de Pedro (8,15) podía contaminar, ya que su enfermedad pudiera estar relacionada con su menstruación y que, al tocarla, Jesús ignora las leyes de pureza, desconocen cómo funcionaban estas leyes y el papel que tenían en el amplio mundo gentil" (Levine 2009, 142).

Conclusión

Nuestro segundo capítulo se inició recreando la mirada sobre los cuerpos, los cuales los comprendemos como el *nephesh* que es vitalidad, es narración, es símbolo y es misterio indomable. Cuerpos marcados por la enfermedad, la dolencia, la expectativa y la sanación, cuerpos marcados por la autoridad de la ley y de la tradición, por la separación, la exclusión y el silencio. Cuerpos que a través de las marcas mostraron los tornasoles de la vida para deconstruir esas marcas y reconstruirse en relación.

A través del evangelio de Mateo encontramos a los cuerpos marcados con diversas señales de una comunidad que vivía entre tensiones de separación a nivel religioso, social, económico y cultural. La tensión entre lo nuevo y lo antiguo que marcó grandemente el escrito de Mateo se podía entender también como los puentes entre la ley y la Buena Nueva.

Es relevante destacar que nos percatamos que hay dos miradas que delinean con profundidad el evangelio de Mateo. La primera es la mirada de "la compasión", donde descubrimos la constante preocupación de mostrar el contacto y la relación de Jesús con las personas que tenían enfermedades y dolencias. Es el momento de la tensión que se da en el encuentro de Jesús con los cuerpos enfermos, cuando éste tuvo que defender "lo lícito" de sus acciones junto estas personas. Fueron decisiones que tomó como maestro judío en medio de una sociedad enferma y de un pueblo que buscaba la sanación a veces fuera de las estructuras religiosas tradicionales.

La segunda mirada, tan fuerte como la anterior es la de la "ley y la compasión." Es aquí que constatamos la centralidad de la acción, que estaba limitada por la autoridad de la ley. Los usos que se hacen de los símbolos en Mt 12, 9-14 nos hicieron sospechar que allí la pregunta no estaba enfocada en la realidad del hombre con la mano seca, sino en la licitud del acto. Era la interpretación de la ley la que marcaba y condicionaba los cuerpos. Era la autoridad de la ley y su interpretación la que podía hacer también que un cuerpo enfermo fuera sanado.

La tensión que producía la búsqueda por "lo lícito" lo agradable y lo bueno, podía convertir a los cuerpos en símbolos de anonimato, de silencio y de ausencia. De esta

manera los cuerpos que son el símbolo mítico de las luchas entre el orden y el caos, de la mancha, del pecado y de la culpabilidad, se convirtieron también en el espacio donde era "lícito obrar el bien". Descubrimos estos elementos a través de la exégesis del hombre de la mano seca donde se maneja gran cantidad de simbología, desde donde se construyó la respuesta de Jesús basada en una pregunta, una afirmación y una acción.

A través de estas dos miradas pudimos trabajar y comprender mejor los textos donde hay huellas del código de pureza. Los cuerpos de las personas que eran considerados impuros tenían un estigma cultural aprobado legalmente, lo cual suponía una muralla entre los normales y los que no lo eran, porque las preguntas ya no giraban en torno a lo que era puro y lo que era impuro porque el código de pureza ya era parte de "los genes culturales" de este pueblo. Las preguntas giraban en torno a la preocupación fundamental sobre "lo lícito" de las acciones.

Estas preguntas y respuestas se movían en la constante contradicción entre las interpretaciones de los grupos judíos, desde donde se percibió también hasta qué punto se aceptaba en la vida cotidiana toda la carga legal e interpretativa de este código. Jesús también tuvo su posición paradigmática ante este código, él toma en cuenta a ley, critica la tradición y desecha algunas normas o actitudes que contradicen o se sobreponen a la justicia y a la misericordia expresada en la ley y los Profetas.

Sorprendentemente nos encontramos con los primeros cristianos judíos que tenían la carga de todo el aparato simbólico religioso-cultural, del cual no podían y no querían desprenderse. Esta afirmación se respalda cuando descubrimos que el autor de este evangelio encuentra límites que opta por no transgredir. Esto es muy claro en la narración del hombre con lepra o con la afirmación sobre "lo lícito" como un imperativo. En los contextos donde se desarrollaron las comunidades cristianas esto no fue fácil ya que su realidad estaba impregnada de diversidad social, religiosa, cultural. A partir de esta evidencia también sorpresivamente nos encontramos con elementos de deconstrucción. Reconocimos que dentro de los límites de pureza e impureza se fueron abriendo otras perspectivas que sobrepasaron lo lícito y lo ilícito. Era la gama de posibilidades que presenta la vida de los cuerpos cansados de su dolencia.

Con todos los elementos que nos aportó este capítulo iniciamos el tercero donde

encontraremos a los cuerpos con vih y sida y a las comunidades cristianas junto a su accionar frente a estas personas y a sus historias.

EXCURSUS II

Comunidades buscando su identidad

En el primer capítulo de nuestro trabajo observamos con detalle cómo en el postexilio se recrea la identidad judía a través de variedad de símbolos, Mateo con los detalles narrativos que añade a su relato también está planteando esto, por eso podemos indicar que aquí también se estaba replanteando una identidad, como indica Ivone Richter Reimer: "estes textos refletem simultáneamente as realidades das comunidades, suas percepcoes e concepcoes, bem como suas formas de contrucao de identidade e de organizacao eclesial na sociedade mais ampla no fina do século I" (Richter 2008, 46).

Estas personas que estaban pasando por un proceso de re-aprenderse a sí mismas en el siglo I d.C. podemos ponerlas en paralelo con aquellas que volvieron del exilio de Babilonia en el siglo IV a.C. Recordemos lo expresado en el primer capítulo, todo lo que los judíos hicieron para reconstruir su identidad a través de un paradigma religioso y cultural. Estos grupos humanos lejanos en el tiempo, sin duda vivieron muchas contradicciones. Cuántas formas de pensar tuvieron que reformular, costumbres que debían replantearse e incluso dejar de lado. No sabemos cuánto de su vida judía estuvieron dispuestos a abandonar aquellos que se convirtieron al cristianismo.

Acercándonos a la comunidad de Mateo, y a nivel teológico podemos decir que el cuerpo de estas personas estaba percibiendo el Misterio, y a la vez se sentían como ese "misterio continuo e indomable" del que hacíamos mención en la categoría cuerpo, ese misterio que es parte del ser humano que le permite traspasar barreras y transformar realidades. Aquellas ya no eran sus sinagogas, pero sus cuerpos guardaban el misterio de la *ruah*que emanaba en su nueva comunidad.

Estas cuestiones me sitúan en los debates sobre
el sentido de la vida humana o más precisamente el sentido que,
mujeres y hombres crean, reciben y cambian
en el proceso cultural y social de sus vidas.
Percibo hasta qué punto las construcciones de sentido,
en relación con diferentes comportamientos y actividades
pueden ser al mismo tiempo fuente de opresión y de liberación
(Gebara 2004, 107).

CAPÍTULO III

CUERPOS QUE NARRAN

Paradigma, representaciones sociales, estigma, discriminación, pureza, impureza, lícito, ley, tradición… Todas estas palabras transformadas en fibras e hilos fueron las que tejieron nuestros capítulos anteriores, pero sólo desde los cuerpos tomaron sentido vital. Por eso nuestro planteamiento en este último capítulo tiene este matiz, la corporeidad, porque solamente desde un cuerpo que se acerca a otro, desde la relación o la tensión que puede suponer este acercamiento, comprendimos que las narraciones no oficiales de los cuerpos han estado en toda la historia, generando recreación y transformación tanto individual como colectiva.

En este tercer capítulo evidenciamos las nuevas preguntas que estos cuerpos están generando al mundo cristiano. La realidad concreta a la que nos adentraremos es la de los cuerpos con vih y sida. Desde ellos miraremos las formas donde se hace evidente la estigmatización a estos cuerpos. En el transcurso de las siguientes páginas veremos cómo los antiguos imaginarios judeocristianos se reflejan en las posturas morales y éticas cristianas de nuestra época.

Este último capítulo consta de cuatro apartados, en el primero mostraremos cómo el dualismo fue asimilado en los cuerpos, y las consecuencias que trajo el aceptar que éstos fueran divididos. En el segundo apartado trabajaremos el nivel simbólico que tiene el vih y las consecuencias que esta mirada tiene en los cuerpos. Con ello estamos contribuyendo a la reflexión bíblico-teológica que se está haciendo hoy, tomando el cuerpo como punto de partida. En el tercer apartado plantearemos posibles formas para deconstruir el estigma

legitimado en los cuerpos con vih. Finalmente en el cuarto apartado, junto a la ética contextual, plantearemos algunas bases para la recreación de hermenéuticas bíblico-teológicas a partir del cuerpo, donde la sexualidad será uno de los ejes principales.

3.5 Reflejos de una mirada impuesta: cuerpos marcados y divididos

Nuestra primera preocupación para realizar este trabajo partió de la interrogante de por qué a través de la historia humana se separó y se estigmatizó a los cuerpos enfermos. Los descubrimientos nos llevaron a advertir que una de las razones estaba relacionada con las ideas que se tejen frente a lo diferente, y lo diferente no sólo como opuesto sino como amenaza. En este sentido ubicamos que no sólo los cuerpos enfermos eran estigmatizados sino todos aquellos que presentaban alguna diferencia que se podía percibir como amenaza.

De este modo la pureza y la impureza históricamente se convirtieron en una de las formas legalmente aceptadas para realizar divisiones estigmatizadoras entre las personas. Estas búsquedas y encuentros han revelado el hecho de que el imaginario de "pureza e impureza" ha sido en el espacio judío y luego en el cristiano un elemento determinante para comprender la diferencia, pero esta comprensión tiene el añadido de la separación.

Si al inicio estas divisiones guiadas por la pureza y la impureza se dieron entre grupos de personas y entre espacios, estas divisiones poco a poco se fueron apoderando de los cuerpos. Lo que significa que el cuerpo ya no era aceptado como una unidad. En la cultura griega, por ejemplo, el cuerpo sería un trinomio cuerpo, alma y espíritu, o un binomio razón y espíritu, alma y cuerpo, espíritu y carne. Estas divisiones se fueron fundamentando hasta apoyarse preponderantemente en la visión dualista[176] que se interna en el cuerpo de los seres humanos.

[176] Dualismo es la estructura de pensamiento en virtud de la cual se realiza una separación entitativa en la unidad misma del ser al que se entiende conformado por dos elementos que poseen, cada uno, el ser por sí, independientemente uno del otro o cuya independencia es anterior a su composición como tal (Rocha 2010, 112).

Con esta separación los cuerpos se han ido alejando cada vez más de sí mismos hasta imaginarse ajenos. De esta manera el ser humano es dividido por fuerzas que están en constante lucha entre el bien y el mal, donde el espíritu representa el bien y la carne el mal. Esta perspectiva se ha impregnado de tal manera en toda la estructura humana que la tendencia es sublimar el espíritu y estigmatizar el cuerpo.

Tales divisiones y separaciones históricamente han legitimado la estigmatización, porque se comprende que lo diverso, lo no homogéneo, lo que se separa del orden, lo no unificado, debe ser señalado por haber cruzado límites no lícitos. Así como en el mundo griego, en la Biblia Hebrea encontramos rastros de divisiones similares. Las personas como los leprosos, las mujeres que daban a luz o los/las que tenían flujos eran marcadas como impuras y debían ser separadas mientras duraba su impureza. En el primer capítulo ya evidenciamos cómo se fundamentaron estas separaciones desde una perspectiva religiosa y política.

El símbolo es el elemento que ayuda no sólo a la legitimación de la estigmatización sino a que ésta se transmita. Éste tiene todo el poder para reelaborar la realidad, ya que a través del símbolo y a partir de las representaciones sociales se puede clasificar a la realidad, a los hechos, a las cosas y a las personas.

La historia nos muestra que en tiempos específicos grupos de personas fueron estigmatizados, marcados por mostrar o tener algo característico o alguna enfermedad que se consideraba dañina. Contemporáneamente estas representaciones hacen que los cuerpos con vih y sida sean “cuerpos marcados”, entre otras razones porque a esta infección se le otorga la carga simbólica que se ha generado por la forma más común de transmisión que es por vía sexual. Estos cuerpos, gracias a una variedad de imaginarios y representaciones han sido y aún son, símbolos de temores y prejuicios que muchas veces son evidenciados con crueldad.

3.6 El cuerpo como punto de partida para una hermenéutica bíblico- teológica vital[177]

Por todo lo expuesto hasta el momento consideramos que el cuerpo tiene que expresarse "teológicamente", para que vuelva a ser palabra de la vida y no símbolo de amenaza o ausencia. Recordemos en este punto al hombre de la mano seca, que se convirtió en símbolo de esterilidad y de ausencia, un cuerpo que estuvo a merced de otros cuerpos que dirigieron su actuar. Cuando esto sucede, no es fácil comprender al cuerpo como parte del Misterio, como lenguaje y como narración. No dejar que el cuerpo se exprese[178], que dialogue con otros cuerpos, que sienta, que vibre y que se estremezca supone silenciarlo, lo que significa negarle la vida.

El cuerpo dividido, el cuerpo asexuado, el cuerpo impuro, el cuerpo olvidado son un continuo histórico que produjo resquebrajamientos en el ser humano. Ivone Gebara[179] llama la atención al respecto cuando explica que

> La teología y la moral han sido frecuentemente ´armas´ de muerte para un cuerpo considerado, en primer lugar, degradado. La teología y la moral ha ´inventado´ un cuerpo espiritual para negar la extraordinaria materialidad divina de nuestros cuerpos (Gebara 2002, 66).

Una de las expresiones del cuerpo que ha sido continuamente degradada es la sexualidad. Por eso cuando proponemos el cuerpo como lugar para hacer teología, no

---

[177] Ivonne Gebara propone al cuerpo como nuevo punto de partida de la teología, lo cual, para algunos no es aceptable porque se necesita un elemento más digno, menos inestable, más eterno o más religioso (Gebara 2002, 62-63).

[178] Esta preocupación está detallada en autoras/es como Janet May: "Dios nos hizo para cuidar y disfrutar de su huerto del Edén mediante las sensaciones de nuestro cuerpo" (May 2001, 23); Rubem Alves: "Ver, oír, oler, sentir en la piel, todo esto es de importancia secundaria…y yo me atrevo a preguntar ¿Para qué serviría una sociedad libre y justa si no fuese el espacio para la expansión del cuerpo en el placer, la felicidad y el entretenimiento?" (Alves 1982, 26); Ivoni Richter:"Não só a beleza, não só saúde, não só a perfeição, mas todas as qualidades consideradas e construídas como negativas devem ser reconsideradas, revaloradas e finalmente cuidadas! Só assim poderemos ser um todo, em fragilidade e fortaleza…" (Richter 2005, 8).

[179] La teología latinoamericana remodelada por mujeres es muy sugerente al momento de plantear estos temas. Gracias a décadas de investigación y propuesta alternativa se genera un nuevo espacio en el campo de las religiones, desde una puntuación específica: la teoría de género. Desde luego, este esfuerzo se da a nivel mundial en cuanto a replanteamientos con apoyo interdisciplinario (Cf. Marcos 2004, 9).

podemos dejar de lado la sexualidad ya que "antes de que la gente aprendiera a hablar de sexo abiertamente, el sexo ya existía...[180]" (Wiesner 2001, XXI). La sexualidad es parte inherente en el ser humano, esta realidad humana ha sido en toda la tradición cristiana ligada específicamente a las relaciones sexuales, por eso cuando se habla de sexualidad es imposible no hacer referencia a la ética y a la moral. Éste es uno de los elementos claves para comprender las posiciones estigmatizadoras hacia el cuerpo en el nivel religioso cristiano, porque otro elemento histórico continuo es la relación de la sexualidad con lo que tiende al pecado. En este sentido es cierto el planteamiento de Marcella Althaus-Reid cuando indica que la naturaleza de la encarnación es un tema inexplorado.

> O fato de Deus ter deixado o céu e entrado na carne, habitando esta estranha Terra, possibilita novos horizontes para escrever e comprender la teologia, cujos limites não estão fixos e nem podem ficar detidos en leis e estatutos canónicos. Esta naturaleza do divino encarnado irrompe na diversidade e com muitos desafíos para a comprensão da teologia (En: Boehler 2010, 163).

Todos estos rasgos evidencian que hay una necesidad de cambios, tanto a nivel de miradas teológicas, como de interpretaciones bíblicas, cambios que requieren un acercamiento a los cuerpos, a esos cuerpos vivos que despiertan, que sienten, que respiran, que sufren, que se apasionan, que trasgreden y que muchas veces son encadenados. Por esta razón uno de nuestros planteamientos está relacionado con la sexualidad, desde donde propondremos una posición ético/erótica para recobrar la espiritualidad en el cuerpo.

Estos elementos nos ayudarán a repensar el cuerpo como punto de partida para la teología, lo cual supone un "cambio de nivel" que será la herramienta que nos ayudará a cambiar no sólo de temáticas sino de plantear una crítica a las metodologías teológicas (cf. Althaus-Reid 2008, 115)[181], lo que significa en primera instancia dialogar con el cuerpo que es integralidad de vida. Diálogos que abran espacios para nuevos paradigmas vitales basados ya no en temores y en ideas de amenaza y protección, sino en

---

[180] Tomemos en cuenta que es en siglo XIX (1800) que se utiliza la palabra sexualidad por primera vez.

[181] La teología *queer* que parte del sujeto sexual tiene importantes avances en el campo de la teología, ésta se desarrolla a partir de los cambios de los paradigmas sexuales (Cf. Althaus Reid 2008, 116). Más adelante esta teología nos ayudará a caracterizar parte de nuestro planteamiento.

acercamientos y en encuentros, porque “la conciencia de cuerpo lleva impresa nostalgia de infinito” (Sierra 2009, 247). Aceptando también que el cuerpo “es” las marcas que se le han ido añadiendo en el tiempo y que forman parte también de su vida; Ivoni Richter lo explica así, “nosso corpo em relaçoes e construções” (cf. Richter 2005, 7).

Ante la realidad de lo complejo reafirmamos nuestra categoría de cuerpo, porque la vida humana es la continua búsqueda de comprenderse a sí mismo y en sí mismo como una diversidad. Por lo tanto el dualismo ya no puede seguir su cómoda y polémica estancia en los cuerpos, porque cuando se impregna en la realidad se enfrenta con la complejidad[182]. La vida en todas sus formas “es” complejidad y, por tanto, exige más que una mirada dualista cuando alguien se acerca a ella para comprenderla, situarla, tocarla, descubrirla y transformarla.

El cuerpo complejo, el cuerpo lenguaje, el cuerpo narración es a quien escucharemos en nuestro siguiente apartado.

3.6.1 Los cuerpos narran

Interpretar la teología y la Biblia a partir del cuerpo supone el encuentro y la relación con lo inestable (cf. Gebara 2002, 62-63), con aquello que está en construcción que es parte de la historia y del presente. Por eso iniciamos este nuevo apartado parafraseando a María Cristina Ventura cuando indica que “Es el cuerpo negro, así como en el pasado bíblico, la superficie donde se inscriben los acontecimientos más íntimos del ser humano” (En: Acosta 2005, 47)[183]. Todos los cuerpos, añadimos, son como el pasado bíblico, lugar propicio de hechos y narraciones caracterizado por la silenciosa intimidad de su lenguaje.

---

[182] El modo de pensar debe “respetar la multidimensionalidad, la riqueza, el misterio de lo real y que sepa que las determinaciones cerebral, cultural, social, histórica que experimenta todo pensamiento codeterminan siempre el objeto de conocimiento. Es a esto a lo que llamo pensamiento complejo” (Morin 1983, 24).

[183] María Cristina Ventura es afrodescendiente dominicana. Doctora en Ciencias de la Religión, con énfasis en Biblia.

Es así que vamos a evidenciar que los cuerpos con vih y sida tienen una narración diferente, porque ellos expresan su propia historia, aquella que sólo puede ser narrada desde su experiencia. Relatos que muestran aquellos sentidos del "porqué suceden las cosas", narraciones inéditas, no oficiales en las cuales también podemos encontrar el dolor de sentirse ausentes, rasgados, contaminados, o descifrar las búsquedas desesperadas de reencontrarse como cuerpos íntegros, unidos, complejos e indefinibles.

Con este propósito asumimos la historia comprendida como "narración de acontecimiento", como una acción ocurrida en un determinado lugar; no como "ciencia historiográfica, es decir, como narrativa sustentada en una base teórica-ideológica que apunta una forma específica de relacionar los objetos, sujetos y eventos" (Baptista 1986, 77. En: Duncan 41). Porque ya conocemos parte de la historia desde esta perspectiva, narrada por lo social, lo religioso y lo médico lo cual generó mitos en torno a objetos, sujetos y eventos relacionados con el vih y el sida.

Junto a los cuerpos con vih y sida nos acercamos a la intimidad de los cuerpos que siempre tuvieron algo que decir a través de la historia, desde ellos comprendemos mejor las narraciones de estos cuerpos contemporáneos. Desde allí reconocemos el lenguaje que expresa aquello que los biógrafos no pueden captar. Cuerpos que evidencian en sus narraciones algo que está más allá de la mancha, del pecado y de la culpa.

La primera narración de los cuerpos tiene por lenguaje el "deseo", cuerpos que son deseados, cuerpos que desean, deseos de los cuerpos que terminan en trasgresión y donde se inicia la narración de los cuerpos impuros. Éstas son las narraciones constantes que se dan en la historia del cristianismo y en la tradición judía. Un cuerpo que desea no tiene límites, sin embargo, la norma, la ley, la tradición, la religión y la cultura necesitan poner un orden en este cuerpo que desea y es deseado, debe limitarlo.

Los cuerpos perciben a un Dios Santo temible y terrible (Ex 15,11) que también desea, anhela para sí un pueblo santo, cuerpos puros, cuerpos apartados de la contaminación y de la inmundicia (Lv 18, 24-30). Los cuerpos son parte del deseo de un pueblo frágil y fraccionado que quiere mostrarse fiel, fuerte, uno y diferente a otros

pueblos. Y en este profundo deseo, se apodera de los cuerpos y los marca, impone en ellos señales, los ordena y los limita porque quiere quitarles el poder de desear.

La narración continúa en la historia cuando nos encontramos con nuevos cuerpos que han asimilado en ellos el deseo de la pureza. Cuerpos que desean ser limpiados y cuerpos que aceptan limpiar y tocar cuerpos que se consideran impuros (Mt 8,1-4). Las narraciones de muchos cuerpos nos sorprenden al relatar el deseo de salud, cuando este deseo se transforma en súplica porque los cuerpos viven en medio de la enfermedad y de la dolencia[184]. Estas narraciones nos llevan a evidenciar que la pureza se traduce en los cuerpos comunitarios como "el deseo de no desear lo ilícito" (Mt 12, 13).

Los cuerpos tienen las marcas de códigos religiosos que le imponen silencio a través de la pureza como condición para mantenerse o retornar al espacio de los cuerpos normales. En estos intentos de silenciarlos, la pureza y la impureza se unen al cuerpo y es cuando éste se fracciona y poco a poco se va entendiendo dividido. La división/separación se hace presente dentro de los márgenes del cuerpo. Por eso, desde muy temprano en el cristianismo, escuchamos estas voces "…y que todo vuestro ser, espíritu, alma y cuerpo, se conserve sin mancha"(1Tes 5,23).

El cuerpo entonces ya no es sinónimo de integralidad, el cuerpo silenciado es espacio de contaminación y de pecado, el cuerpo es *sarx* (carne), y en él habita el pecado,

> Pues bien, sé que nada bueno habita en mí, es decir en mi carne; en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero…Pues me complazco en la ley de Dios según el hombre interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros (Rom 7, 18-19. 22-24).

El espíritu separado del cuerpo/carne sólo solloza con gemidos inefables, al igual que el Espíritu sin cuerpo que viene en ayuda de la flaqueza humana (Rom 8, 26). Solloza porque parece inevitable que el deseo del cuerpo se transforme en razón porque ésta es la que se asemeja a Dios:

---

184 Cf. Mt 8,5; 9,18-19. 23-26; 9,27-31; 15,21-28; 17,14-18; 20,29-34.

> Después de todos los demás seres, como se ha dicho, Moisés declara que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Está perfectamente dicho, pues nada hay de lo que ha salido de la tierra que se parezca más a Dios que el hombre. Pero esta semejanza no tiene figura humana, y el cuerpo humano no tiene la forma de Dios. La imagen se aplica aquí al intelecto, el guía del alma. Por su puesto, es sobre el modelo de este intelecto único y universal sobre el que ha sido copiado, como de un arquetipo, el de cada hombre particular, Dios de alguna manera de quien lo lleva y lo tiene como una imagen divina[185] (Filón N° 69).

El cuerpo ha dejado de asemejarse a su creador, pero este cuerpo, estos cuerpos se revelan, se niegan a no desear y a no ser parte del misterio. Nuevamente transgreden, cuerpos hambrientos que sólo desean saciar el hambre, porque en sábado los cuerpos también tienen hambre, por eso arrancan espigas y se las comen frente a los cuerpos que ya estaban saciados (Mt 12,1). Esos cuerpos y otros, que saben lo que es una necesidad vital, pueden concluir que ninguna ley, por más sagrada que sea, está por encima de la vida. Por eso interpretan y escriben "si una persona siente dolores de garganta, se le puede dar una medicina por vía bucal en día sábado, ya que hay peligro de vida y todo peligro de vida desplaza al sábado" (*mYom* 8,6).

Y los cuerpos siguen narrando su historia, aquella que está llena de resistencia ante lo adverso (*hypomonē*), donde el resistir significa caminar entre las multitudes para tocar el manto de aquel que podía sanar. Cuerpo de mujer que se apodera de la sanación/salvación (*sōzō*) y logra así un milagro lleno de fe y de transgresión (Mt 9, 20-22).

Pese a ello reaparecen los rasgos filosóficos identificados con el neoplatonismo y con el estoicismo[186]. Y los cuerpos que desean y se apasionan son insertados en la doctrina cristiana de los primeros siglos, donde la virtud racionalizada se transforma en el único bien, por lo tanto, las emociones se menosprecian. La virtud es antónima al vicio, la

[185] Escrito de Filón de Alejandría uno de los pensadores más representativos del judaísmo en el siglo I d.C. que influyó en el pensamiento cristiano. El planteamiento filosófico platónico es evidente en este autor y la teología cristiana está impregnada de estos lineamientos, como indica Poirier "Los teólogos cristianos acogerán gustosos la definición platónica, dados los recursos que ésta les ofrecía para la vida moral y ascética" (Poirier 2005, 242-243).

[186] Sylviane Agacinski también identifica la gran influencia que tanto el estoicismo como el neoplatonismo tuvo en la fundamentación de la doctrina cristiana (Agacinski 2007, 41).

maldad uno de los grandes vicios y la raíz de este vicio son las pasiones, aquellas que nacen en el cuerpo (cf. Pinckaers 1988, 272).

Por eso los cuerpos son mirados con sospecha y se les recuerda que son "sustancia corporal", la cual deja de tener interés para un teólogo de la edad media. Entonces el cuerpo calla porque su lenguaje, su expresión y su deseo han sido transformados en vicios. Es el tiempo donde el lenguaje de los cuerpos es menospreciado y quiere ser entendido como asexuado, Tomas de Aquino es muy claro:

> Una vez acabado el estudio de la creación de lo espiritual y de lo corporal, hay que dedicarse ahora al hombre, ser compuesto de sustancia espiritual y corporal. Al teólogo le corresponde estudiar la naturaleza humana en lo referente al alma, no en lo referente al cuerpo, a no ser en cuanto que está relacionado con el alma. (Aquino, Parte Ia c. 75).

En el marco de las observaciones anteriores, el cuerpo se pregunta por qué ha sido dividido. Por qué lo espiritual se adecúa al alma y lo corporal es postergado, si Dios creó "todo bien" y entre su creación estuvo el cuerpo que tiene la *ruah* divina. En la edad media los cuerpos sufrieron bajo el poder de las guerras, de la mirada teológica y de las enfermedades, como la epidemia de la peste bubónica, pulmonar y septicémica (1348), donde miles de cuerpos murieron; aproximadamente un tercio de la población europea.

Dando saltos en el tiempo, encontramos cuerpos contemporáneos que han llegado hasta hoy colmados de marcas. El cuerpo como tal es olvidado, señalado, temido, amenazado, pero también es exaltado y objetivado. Son estos cuerpos los que vuelven a retomar su lenguaje y, entre tantos intentos de ser escuchados, el lenguaje sexual es percibido en diferentes ámbitos de la vida y de las estructuras. Lenguaje donde el deseo se transforma en caricias, acercamientos, pruebas, deslizamientos, relación e intimidad. Es allí donde la historia como acontecimiento y como historiografía se une, porque en estos encuentros muchos cuerpos se infectaron con vih. Y la historia oficial declaró que donde hubo deseo, hubo infección, sin embargo estos cuerpos sólo estaban "escribiendo en su superficie". El vih abrió las puertas, las ventanas y los depósitos ocultos de las realidades que las sociedades y las iglesias no querían ver ni escuchar.

Entre las realidades que se hicieron evidentes hay tres que vamos a resaltar. La primera, los cuerpos con orientación sexual e identidad de género diferente a la heteronormativa iniciaron a narrar sus historias. Paradójicamente los grupos de la diversidad, históricamente anónimos y silenciados, impulsaron socialmente la afirmación de sus vidas. La segunda, la realidad de los cuerpos con vih y sida también hicieron evidentes realidades nada optimistas sobre instituciones que se consideraban perfectas dentro de un *status quo* en la sociedad y en el cristianismo: el matrimonio y la familia[187]. El discurso de que la familia es el eje para el desarrollo de los valores humanos y culturales, en muchos casos revela que es solamente eso, un discurso cuando desde estas instituciones se comprobaron los índices de divorcios o separaciones, y el machismo emparentado con la violencia intrafamiliar, entre otros. La tercera, abrió la realidad de la situación de Sudáfrica, el país más afectado por la epidemia[188]. Como indica Isabel Apawo:

> El VIH y el sida se han sumado a la intensidad del sufrimiento en el continente. Un sufrimiento causado por el rechazo cuando alguien revela su situación. Sufrimiento provocado también por la carencia de medicamentos cuando alguien necesita atención sanitaria. Sufrimiento de la familia por la falta de recursos y el enorme esfuerzo que implica atender a los enfermos y los huérfanos. Sufrimiento de viudas y huérfanos (Apawo 2007, 52).

Los cuerpos nos han revelado inéditamente que la vida humana es compleja. En nuestro trabajo descubrimos que la realidad del vih muestra la polisemia que envuelve,

---

[187] En la "Carta a las familias" escrita por Juan Pablo II indica que "El matrimonio, que es la base de la institución familiar, está formado por la alianza «por la que el varón y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole». Sólo una unión así puede ser reconocida y confirmada como «matrimonio» en la sociedad. En cambio, no lo pueden ser las otras uniones interpersonales que no responden a las condiciones recordadas antes, a pesar de que hoy día se difunden, precisamente sobre este punto, corrientes bastante peligrosas para el futuro de la familia y de la misma sociedad" (Carta a las familias 1994, 17). El CMI indica también tiene su posición cuando indica que "Las iglesias, por su parte, han reconocido el matrimonio como lugar privilegiado en el que se expresa la sexualidad en distintas dimensiones" (CMI 1997, 118). En estas palabras encontramos una profunda preocupación por todos los cambios que se estaban dando en ese espacio histórico.

[188] Entre las realidades más duras que tiene que enfrentar este país es la propagación del vih a través de relaciones sexuales heterosexuales, donde las mujeres tienen el riesgo mayor de infección: "El África subsahariana es la única región del mundo en la que se infectan más mujeres que hombres; concretamente el 55% de los adultos infectados son mujeres. Las adolescentes de esta zona tienen cinco veces más probabilidades de ser infectadas que los chicos" (Hunger Project 2001, 1. En: Apawo 2007,49).

enlaza, conecta y traspasa muchas realidades. Realidades de sufrimiento, pero también de esperanza y resistencia, de búsqueda y de trasgresión. Gustavo Gutiérrez indica que el sida tiene significación humana, que es un problema profundamente humano y, por tanto es una preocupación teológica (Gutiérrez 2012).

Valorando lo realizado hasta el momento, y partiendo de la afirmación de este teólogo, realizaremos ahora la deconstrucción y la reconstrucción. La deconstrucción la haremos a partir de los elementos generados por la estigmatización; y la reconstrucción la trabajaremos tomando en cuenta la ética de la responsabilidad que respalda el enfoque ético/erótico como reivindicación de los cuerpos complejos[189].

3.6.2 Cambio de nivel

La propuesta del "cambio de nivel" será nuestra herramienta de trabajo ya que nos ayudará a delinear concretamente nuestros planteamientos. "Cambio de nivel" es una expresión que utiliza Paul Ricoeur para dar a entender que hay un cambio de plano, específicamente cuando un símbolo mítico pasa al nivel de conceptos, y en ese cambio hay una evidencia de nuevos significados (Ricoeur 1976, 5). Junto a esta significación pensamos el "cambio de nivel" como la **deconstrucción** entendida por Cristina de Peretti como:

> ... deshacer, desmontar algo que se ha edificado, construido, elaborado pero no con vistas a destruirlo, sino a fin de comprobar cómo está hecho ese algo, cómo se ensamblan y se articulan sus piezas, cuáles son las piezas no controladas que ahí obran (Peretti 1998).

Estos dos alcances nos ayudan a posicionar la base bíblica para el "cambio de nivel" en la deconstrucción de la estigmatización. De modo específico, en los cuerpos con vih y sida y de manera general, en los cuerpos estigmatizados. La propuesta gira en torno a nuestro segundo capítulo. A través de la exégesis de Mt 12,9-14 observamos tres

---

[189] A este respecto Nancy Cardoso explica que las teorías de género contribuyen enormemente en la deconstrucción y reconstrucción del texto bíblico: "Las teorías de género son herramientas de análisis, que permiten deconstruir o destejer el texto, sacando a la luz las relaciones que aparecen estructuradas en el discurso, lo que hace posible construir un nuevo texto que busca ser liberador, también en las relaciones de género. Creemos que estos son los deseos de la divinidad creadora del hombre y la mujer, a su imagen y semejanza" (Cardoso 1996, 1).

posturas que se relacionan entre sí, pero desde distintos niveles[190]. También encontramos quiebres que los entendemos como cambios de nivel en el debate surgido entre Jesús y los fariseos[191]. Finalmente descubrimos en la variedad de textos trabajados del evangelio de Mateo, el matiz de un pueblo que llevaba en sí los genes culturales de la pureza, y desde allí se perfilaba una nueva pregunta ¿qué es lo lícito? En este entramado encontramos a un cuerpo, el hombre de la mano seca, cuyo único lenguaje es el silencio.

La primera postura refleja la primera preocupación, la cual está tipificada por los fariseos, que va en la línea de lo formal y lo teórico de un discurso entendido como un instrumento de dominación[192]. Desde esta posición no hay opción para lo diverso ni para lo complejo, la realidad está enmarcada en la interpretación de la Ley que sobrepone lo lícito a la misericordia. Esta posición es similar a la de los biógrafos o funcionarios que presenta Erving Goffman (Goffman 2006, 81), que tienen la autoridad de otorgar identidades y que pueden discernir lo lícito o lo ilícito de un acto humano.

La segunda postura se enfoca en el interés de las necesidades del ser humano, donde se percibe un cambio de nivel y un intento de deconstrucción. La respuesta de Jesús tiene una pregunta, una afirmación y una acción. En este intento nos encontramos con una palabra capaz de englobar la respuesta de Jesús. En Mt 12, 13 Jesús utiliza la palabra griega *hygies* que significa sanar y no la palabra usual que es *therapeuo*. El sentido amplio de *hygies* se entiende desde la perspectiva griega que significa sano, racional, inteligente, confiable, completo. Desde el sentido hebreo se puede traducir *hygies* por *shalom*, que en el significado extendido supone relación de mutualidad y justicia. En el segundo capítulo de esta investigación concluimos que la posible intención para usar el

---

[190] Posturas que se entienden desde los personajes de la narración, los fariseos, Jesús y el hombre de la mano seca.

[191] Quiebres que se pueden sintetizar en la respuesta de Jesús: "es lícito hacer el bien" (Mt 12, 12b).

[192] Al respecto explica Touraine: "Un discurso es un modo de dominación que incorpora la palabra, los reglamentos, las clasificaciones, en un sistema de dominación o de ´microfísica del poder´. El discurso es el instrumento de una dominación cada vez más estrecha" (Touraine 2005, 17).

término estaba ligada con la salud que se impregnaba en la totalidad del ser humano y que se prolongaba en la esfera comunitaria[193].

Esta postura es vital porque la posición de Jesús, como hombre de su pueblo, está enfocada no sólo en las buenas acciones, sino en el interés por deconstruir su tradición. Lo hace a través de una interpretación de la Ley con características paradigmáticas puntuales: "misericordia quiero y no sacrificios" (Mt 12, 7; Os 6, 6), las cuales también reflejan necesidades de transformación en su pueblo, en su cultura y en su religión. En consecuencia, esta postura paradigmática identifica el entramado de normas que no responden a las necesidades contextuales ni dejan fluir la vida en su complejidad.

Estas dos posturas se unen a una tercera que se enlaza con nuestro punto de partida que es el cuerpo. En Mt 12, 9-14 hay una "presencia/ausencia" del hombre de la mano seca, que es la misma ausencia que evidenciamos cuando nos encontramos con los cuerpos en la teología. Cuerpo que hizo silencio en todo el relato y que fue el centro/símbolo de la pregunta fundamental ¿es lícito curar en sábado? (Mt 12, 10b), y de la afirmación como respuesta "es lícito hacer el bien" (Mt 12, 12). En esta narración la licitud del acto justifica el bien que se quiere hacer a las personas, pero sin tomar en cuenta a quien tiene la dolencia, donde no se hace preguntas y, mucho menos, se escucha las razones de los cuerpos[194].

De acuerdo con los razonamientos que se han venido exponiendo, los niveles que hay que cambiar y deconstruir son aquellas formas explícitas de dominación, como en la primera postura, y las formas implícitas del poder que se reflejan en la tercera postura.

3.6.3 El nivel simbólico de la culpa en los cuerpos con vih

En los cuerpos con vih nuevamente aparecen los símbolos míticos de la mancha, el pecado y la culpabilidad a las que se refiere Ricoeur. Son imágenes que se trasladan a una persona o a un grupo los cuales son provistos con una carga moral negativa, tanto así que

[193] Más adelante veremos que esta postura está ligada a la propuesta de la ética de la responsabilidad.

[194] Esta posición se puede poner en paralelo a la identidad que se les dio a las personas con vih, desde la postura cristiana. En los puntos siguientes especificaremos ampliamente cuál es esta identidad.

las sociedades los miran con sospecha y con temor. La estigmatización guiada por la sospecha y por el temor genera el rechazo, el cual deriva en variedad de expresiones, que dependen en qué medida las personas o los grupos representan las dimensiones simbólicas de la mancha, el pecado y la culpabilidad.

En este punto es importante preguntarse las causas por las que se les otorgó estos símbolos míticos a las personas con vih y sida. Antonio Vergara explica algunas de las causas sociales:

> Como ninguna otra enfermedad (el sida) reunió los requisitos para producir rechazo social: se trataba de una enfermedad nueva, de origen desconocido, contagiosa (sic) y mortal que afectaba a personas ajenas a la "normalidad social": homosexuales, drogadictos, prostitutas y pobres (Vergara 2003, 577).

El estigma como rechazo social se evidencia por los enlaces que genera lo nuevo, lo desconocido, lo que contagia y lo que produce la muerte[195]. Como segundo aspecto, el rechazo se da en torno a las personas que Vergara llama ajenas a la "normalidad social". Estos datos iluminan ampliamente el estudio de Goffman cuando indica que el estigma pasa por el "control social formal" (Goffman 2006, 87) donde hay "funcionarios" que se encargan de hacer evidente y pública las características negativas de un individuo o de un grupo[196]. En este caso, por razones de enfermedad, las personas son catalogadas con características añadidas por este control social. La sociedad es la que legitima el derecho a realizar y propagar esta información, la cual se transforma en la biografía social de las personas con vih y sida, y los funcionarios encargados de realizarla se convierten en biógrafos de la "identidad social" (cf. Goffman 81. 87-88).

---

[195] En nuestro trabajo asumimos la palabra infección ya que "El término contagio sugiere que el virus se transmite fácilmente y también puede tener connotaciones morales. Transmisión se limita al mecanismo biológico por el cual el vih pasa de un cuerpo a otro" (ILCO, 2007, 14).

[196] Goffman explica: "Existen funcionarios y grupos de funcionarios ocupados en estudiar distintas clases de público, en busca de individuos identificables, cuyos antecedentes y reputación los convirtieron en sospechosos, e incluso en ´buscados´ por la justicia" (Goffman 2004, 88). Bajo este parámetro, encontramos que en el caso de las personas con vih y sida se evidencia una "identidad social" que no siempre concuerda con la "identidad personal".

Uno de los funcionarios que se encargó de socializar la biografía de las personas con vih fue la religión[197], donde la preeminencia se hace evidente en la carga moral y en la visión del desorden, éste último relacionado con el caos que deviene cuando el ser humano se aleja de Dios.

Uno de los primeros documentos en el ámbito de América Latina y el Caribe explica[198]:

> Una vez que ha sido censurada la existencia misma de las preguntas fundamentales sobre el "por qué vivir", y que la libertad ha sido separada del proyecto humano al que debía servir, para entregarse a la lógica secularizada que considera bueno sólo lo que nos hace estar bien, no le ha quedado otra cosa al hombre, o al poder económico, estatal o ideológico que lo usa, que establecer arbitrariamente cuáles son los límites de su vida para legitimar todo el comportamiento que quepa dentro de ellos: aborto, drogadicción, homosexualidad, amor libre, etc. El sida parece ser, en este contexto, el signo revelador de esta descomposición moral que alcanza niveles mundiales, y el síntoma de una enfermedad que antes de ser física, es existencial y cultural" (SELAC 1990, 18)[199].

---

[197] Tomamos el término "funcionario" que utiliza Goffman de manera literal, para darle un uso transferido en nuestro trabajo, de esta manera se hace comprensible el rol que jugaron determinadas instancias en el proceso estigmatizador de las personas con vih y sida.

[198] El documento es el resultado del Coloquio sobre el Sida realizado en República Dominicana, con representantes de Caritas Internationalis, Comisión para el sida SEPAF, Secretariado de Pastoral Familiar del CELAM, SELAC, Secretariado Latinoamericano de Cáritas y Caritas dominicana. Junto a este documento encontramos otros con un planteamiento similar, dos que llaman la atención son:

> El sida, cualquiera que sea su origen, de algún modo, podría decirse para muchos casos, que pone en juego la responsabilidad. Esta enfermedad se transmite principalmente por circunstancias de toxicodependencia, promiscuidad sexual y por la carencia de precauciones sanitarias. Una cosa es la responsabilidad moral personal en esta enfermedad y su transmisión y otra la acogida fraterna que se debe dar a todos los implicados en la pandemia sean o no culpables moralmente (CELAM 1989, 32).

El párrafo termina indicando que se debe acoger a las personas sean culpables moralmente o no. La culpabilidad en este caso puede comprenderse de varias formas, es culpable aquél que sabiendo que a través de ciertas conductas puede ser infectado o infectar, es culpable quien realiza ciertas conductas, por lo tanto es culpable el que actúa irresponsablemente en tales circunstancias.

En el mismo año Juan Pablo II expresaba: "No se está lejos de la verdad si se afirma que paralelamente a la difusión del SIDA, se ha venido manifestando una especie de **inmunodeficiencia en el plano de los valores existenciales**, que no puede menos de reconocerse como una verdadera patología del espíritu" (JP II 1989, párr. 3).

[199] La iglesia que posiblemente actuó más rápidamente frente al tema del vih y sida fue la iglesia católica. Particularmente porque desde esta iglesia encontramos documentación escrita oficial pocos años después que el vih se difundió mundialmente.

El párrafo de este documento refleja la idea de desorden moral que está en la base de la aparición del vih. El vih es asociado con la "mancha" de una sociedad impregnada de secularismo. Es el "pecado" generado por el sinsentido de la vida que sólo responde al estar bien, que legitima una serie de comportamientos y conductas reprochables, los cuales se asumen como síntomas de la enfermad existencial y cultural de la humanidad. La "culpabilidad" recae en el ser humano que ha aceptado la descomposición moral en su vida, el cual está respaldado por poderes económicos, estatales e ideológicos.

Lo social y lo religioso se unieron para identificar a los sujetos infectados y propagadores del vih, homosexuales, drogadictos, trabajadoras del sexo y pobres; el documento eclesial recalca acciones y comportamientos realizados por algunas de estas poblaciones: aborto, drogadicción, homosexualidad, amor libre, entre otros.

Con estos énfasis comprendemos que una de las primeras preocupaciones de los funcionarios religiosos respecto a las personas con vih y sida fue constatar que tanto la infección como la propagación se realizaban por una degradación de la moral. Esta perspectiva marcó sustancialmente la conducta hacia las personas con vih y sida e incrementó la sospecha hacia aquellos grupos que se les denominó "grupos de riesgo[200]". En las sociedades, en las culturas y en la religión se asoció el estigma moral y el estigma social lo cual fue generando mitos[201] en torno a las personas catalogadas con

[200] El documento "Orientaciones terminológicas de ONUSIDA, elaborado el año 2011 indica: "Evítese el uso de «grupo de alto riesgo», ya que implica que el riesgo está contenido dentro del propio grupo, mientras que, de hecho, todos los grupos sociales están interrelacionados. El uso de este término puede inducir a un falso sentido de seguridad en personas que desarrollan comportamientos de riesgo, pero que, sin embargo, no se identifican con este grupo. Por otro lado, también puede generar estigma y discriminación. Pertenecer a un determinado grupo no expone a las personas a un mayor o menor riesgo: es el comportamiento que se adopta el que puede hacerlo. En el caso de las personas casadas o que viven en pareja (y especialmente las mujeres), puede ser el comportamiento de riesgo del compañero lo que las expone a una «situación de riesgo» (ONUSIDA 2011, 14).

[201] Tenemos presente que el mito no tiene una carga negativa en sí, así lo expresa Severino Croatto cuando explica: "el mito interpreta lo sucedido y vivido de ahora narrando un suceso primordial. No hay mejor lenguaje que el del mito para resignificar ontológicamente las cosas que afectan en profundidad al ser humano. Por eso no hay mitos de cosas banales, sino sólo de aquellas que de alguna manera son significativas dentro de una parcialidad religiosa dada" (Croatto 1996). Es la resignificación ontológica que se le ha dado a los cuerpos con vih y sida donde queremos llamar la atención. Donde constatamos que tal resignificación tiene características particulares negativas que necesitan ser deconstruidas.

comportamientos riesgosos, parte de grupos particularmente inmorales y por lo tanto con conductas contaminadas de ilegalidad.

Tómese en cuenta que la religión no fue el único funcionario. También están los "funcionarios" de la medicina, los cuales generaron mitos estigmatizadores a través de la información o desinformación, y del lenguaje médico. El doctor Mirko Grmek explica al respecto que,

> …la enfermedad fue vista no sólo como "extraña", debido a sus singulares características epidemiológicas y clínicas, sino también como esencialmente "extranjera" porque irrumpía en un mundo ordenado, procedente de los países subdesarrollados y por intermedio de subgrupos marginales y moralmente reprensibles (Grmek 2004, 25).

Decir vih o sida desde esta perspectiva, supone caos, y lo caótico en el ámbito social genera desconfianza que es otra forma de temor. Nótese que el mito del orden, como lo plantea Grmek, se puede comprender muy bien desde el imaginario de lo puro e impuro como símbolos que se encuentran plasmados en las representaciones sociales contemporáneas. Esto nos recuerda a Mary Douglas cuando plantea que el sistema es un sinónimo de la norma y el orden, y lo inapropiado se considera como símbolo del caos. Por consiguiente, lo puro, en este caso es el mundo ordenado, lo impuro se puede traducir como lo "extranjero" que se asocia a países subdesarrollados y subgrupos marginales y moralmente reprensibles[202].

Este mito ha llevado a la comprensión de que el vih y el sida no sólo se ligan religiosamente al pecado, sino a sociedades culturalmente caóticas. Desde luego, esta apreciación, como sucedió con la identidad judía, amplía la separación cultural no sólo

---

[202] Tanto el código de pureza como el código de santidad apoyan esta perspectiva. En el mundo del siglo I y en las comunidades judeocristianas se mantenía esa sospecha hacia los extranjeros, los cuales, como evidenciamos en el segundo capítulo, eran los "impuros por excelencia". De todas maneras el gran porcentaje de personas gentiles que llegaron a ser parte de las comunidades hicieron que el estigma se fuera diluyendo poco a poco.

desde una mirada de diferencia sino de exclusión y rechazo a lo extranjero[203]. Este elemento resulta peligroso ya que es un detonante para acciones racistas.

Planteadas las consideraciones anteriores vemos que estas son las narraciones que han generado, no sólo una historia oficial del vih y el sida sino también mitos que han contribuido a formar la identidad social, religiosa y médica de los cuerpos con vih. En consecuencia es de esta forma que el vih se hizo visible y se impuso, con la fuerza que tienen estos tres "biógrafos". A todos estos elementos las culturas añadieron sus símbolos y códigos para adecuar la identidad social de las personas con vih y sida al contexto donde, inevitablemente se les asignó una "identidad marcada".

3.7 Deconstruyendo el estigma: los cuerpos con vih no son cuerpos impuros

Los mitos que existen en torno al vih y sida son muchos, especialmente en los ambientes eclesiales. Las instancias que los generaron, como ya expusimos, tenían la autoridad de hacerlo. Por eso es importante desmitologizar las narraciones que se fueron inscribiendo en estos cuerpos. Deconstruir el estigma supondrá desmitologizar y esto significará disociar la desgracia de la culpa, ésta última encierra tanto la mancha como el pecado. Aquí planteamos algunos puntos que nos ayudan en esta tarea.

3.7.1 Desmitologizar la "historia oficial" del vih sida

Cuando decimos desmitologizar nos apoyamos en el planteamiento de Ricoeur que propone que de esta manera se deja la alienación del pensamiento y la voluntad, porque reconociendo el mito como tal, se llega a liberar su fondo simbólico y, si es necesario, se "reconoce el mito como tal, pero con el fin de renunciar a él" (Ricoeur 1976, 75).

[203] La explicación de Antonio Sánchez apoya esta visión cuando indica: "Estas naciones carecen de los recursos financieros y humanos necesarios para hacer frente a la enfermedad. Por regla general, cuanto más subdesarrollado se encuentra un país o una región, más vehemente y dañina es la acción del sida" (Sánchez 2001, 45). Esto no es totalmente cierto si se toma en cuenta todos los juegos políticos y económicos de la farmacéutica internacional, de los organismos internacionales, y de la política de muchos gobiernos. Para este autor, sin embargo, el factor subdesarrollo es el detonante para la propagación del virus. Para Grmek, paradójicamente, el vih está ligado a la vez al progreso tecnológico y a la miseria (cf. Grmek 2004, 12-13).

Desmitologizar desde este parámetro propuesto supone, entonces develar los sentidos añadidos que se le dio al vih y al sida. La sociedad, la religión y la medicina, considerados como los funcionarios/biógrafos encargados de construir identidad social, tal como hemos expuesto anteriormente, generaron mitos que se enraizaron en las sociedades y las culturas. Pero sería ingenuo pensar que éstos se formaron sólo con elementos contemporáneos. El primero y segundo capítulo de esta investigación nos mostraron cómo los símbolos fueron transmitiéndose y afianzándose, renovándose y recreándose.

Recordemos la idea que propusimos en el capítulo primero, donde mostrábamos los desencuentros entre la ley que ampara a las personas que viven con el vih (PVIH), y todos los prejuicios culturales en torno a PVIH y a TS, HSH y población transexual en Costa Rica.

Significa entonces que los mitos generados se unieron a los prejuicios culturales ya existentes hacia este grupo de personas. No obstante, si queremos cambiar el nivel tenemos que tomar en cuenta ese aspecto. Por eso lo primero es dejar la abstracción, lo que supone dejar de ver el vih y el sida sólo como el "problema", "el fenómeno" o "el tema"; porque el centro o la clave para acercarnos al virus sólo se da a través del cuerpo. Desde este posicionamiento no abstracto una de las primeras preguntas que tenemos que hacer a los cuerpos con vih y sida es ¿De qué se les acusa? ¿Dónde está su culpa?

Estos cuerpos bien pueden responder:

> Somos aproximadamente 70 millones de cuerpos que hemos adquirido el virus de inmunodeficiencia humana (vih) y más de 25 millones de nuestros cuerpos de forma compleja llegaron a la etapa llamada sida, donde biológicamente perdieron sus defensas, y las enfermedades oportunistas hicieron que se debilitaran hasta quedar sin vida. Llegar a este momento, cuando la muerte se apodera de nuestros cuerpos es triste, muy triste. Muchos de los hombres y mujeres que murieron a causa del sida eran padres y madres, por eso hay aproximadamente 15 millones de huérfanos en el mundo entero. Aproximadamente dos y medio millones de nuestros cuerpos con vih que murieron, eran niños o adolescentes y no llegaron a los 15 años. El virus actualmente se encuentra en nuestros cuerpos como mujeres y

hombres de todas las edades, de todas las culturas, de todas las identidades, de todas las clases sociales[204].

A partir de esta evidencia, el **primer punto** para la desmitologización es que existen dos campos que diferenciar. El primero es la existencia de una desgracia, el mal físico que es la infección situada en los cuerpos que puede producir una o más enfermedades. El segundo es la culpa que se le añade a esta infección (referencia moral)[205]. Disociar la desgracia de la culpa significa reconocer la dolencia en los cuerpos con vih y sida. Esta difícil disociación es el primer paso para desenmascarar a la que llamaron la "historia oficial del sida" la cual, explica Haidee Pelligrini,

> Se ha difundido la creencia de que son ciertas personas o grupos de personas las que, desviándose de las normas morales adquieren el vih, convirtiéndose en los principales responsables de la expansión de la epidemia; y que uno de los elementos más importantes para frenarla es provocando cambios en ciertas conductas sexuales y otras conductas consideradas riesgosas (Pelligrini 1993, 29).

Disociar, por lo tanto, es evidenciar que este mito de la historia oficial generó representaciones sociales guiadas especialmente por el temor, que es el primer generador de estigmatización. Tal como plantea Ricoeur, hay que "deshacer el concepto", es decir, reflexionar sobre el significado de éste, para que de esta manera, se pueda "reencontrar las intenciones del concepto" (Ricoeur 1976, 6). En el primer apartado de este tercer capítulo presentamos las causas de la estigmatización. Junto a Ricoeur y Pelligrini trataremos de "deshacer y encontrar la intención del concepto" estigma en relación al vih y sida. Por eso nos preguntamos, ¿a qué tememos cuando nos acercamos a una persona que vive con vih o sida?

Este temor tiene un trasfondo que es planteado por Pelligrini desde tres líneas. a) Primera creencia: quienes tienen vih y sida son las personas o grupos que se desviaron de las normas morales establecidas. b) Segunda creencia: estas personas son los culpables

---

[204] Este párrafo fue elaborado a partir de la información tomada de las siguientes fuentes: UNICEF 2006,5-6; ONUSIDA 2011,6; CMI 2009, 11.

[205] Recordemos la propuesta de Ricoeur en nuestro primer capítulo: el orden ético de una mala acción (mal) se asocia con el orden cósmico-biológico del mal físico (desgracia) que puede traer consigo sufrimiento, enfermedad, fracaso, muerte. (Ricoeur 1960, 4)

de la expansión del virus a otras personas (que adquieren esta misma culpa). c) Tercera creencia: hay una forma de frenar la epidemia: cambiar las conductas sexuales riesgosas.

Hecha la observación anterior, vemos que el temor lleva a señalar a las personas con vih y sida, el cual está guiado por lo aprendido. Un cuerpo que es infectado con el vih es considerado, a la vez, un cuerpo "contaminado", que es el símbolo de la carga inmoral que lleva la persona y -sea verdadera o no- se le añade la culpa. Se le culpa de generar muerte temprana en miles y miles de personas en el mundo[206]. Es un cuerpo "ilícito", fuera del orden y de lo normado. Por lo tanto, es lícito estigmatizarlo.

Estos tres ejes presentados por Pelligrini (grupos de personas, responsabilidades de la expansión, formas de prevención) nos remiten una vez más a la relación, a la intimidad, al deseo. Althaus-Reid explica que "el sujeto sexual ha sido siempre teológicamente insignificante" (Althaus-Reid 2008, 116), añadimos que el sujeto sexual, el cuerpo humano, ha sido teológicamente "temido", se ha temido a las relaciones, a la intimidad, al deseo. Los posicionamientos morales de nivel religioso respecto a los cuerpos con vih y sida tienen esa larga historia del temor al "cuerpo en relación" porque, como explica Cardoso, el cuerpo en relación es un espacio de poder, por eso es necesario controlarlo y normarlo (cf. Cardoso 2012, 1).

Los primeros culpables que salen a la luz, según los mitos establecidos, son los cuerpos drogadictos, los cuerpos homosexuales, los cuerpos que se prostituyen, los que practican el amor libre, los cuerpos pobres, los cuerpos que abortan, los cuerpos extranjeros. Esos fueron los primeros cuerpos señalados en los discursos sociales, religiosos y médicos. Hoy constatamos que en los nuevos discursos no hay mención explícita a cuerpos determinados, sino a acciones o conductas inmorales. Veamos un ejemplo. En el año 2011 el observador de la Santa Sede expresó ante la ONU varios desacuerdos sobre las formas de prevención e información en relación a la pandemia del vih y sida:

[206] Hoy las personas que viven con el vih tienen un alto porcentaje de vida saludable gracias al acceso gratuito de los antiretrovirales. Aunque debemos reconocer que no todos los gobiernos manejan leyes estatales adecuadas para que los medicamentos entren a sus países y lleguen a los destinatarios primarios.

> La Santa Sede no comparte referencias a expresiones como «poblaciones de riesgo» y «poblaciones de alto riesgo» porque tratan a las personas como objetos y puede dar la falsa impresión de que ciertos tipos de comportamiento irresponsables son, de alguna manera, moralmente aceptables (IC 2011, s/n)[207].

Lastimosamente cuando indica: los "comportamientos irresponsables como no moralmente aceptables", no hay mayor explicación al respecto, lo que lleva a una interpretación ambigua del discurso. Este planteamiento termina de la siguiente forma:

> Es necesaria una modalidad basada en valores para combatir la enfermedad del vih y del Sida, una modalidad que proporcione los cuidados necesarios y el apoyo moral a los infectados y que promueva una vida conforme a las normas del orden moral natural, una modalidad que respete plenamente la dignidad intrínseca de la persona humana (IC 2011, s/n).

Aunque nadie discute los cuidados que requiere una persona que vive con el vih o sida (primera parte de la propuesta), es discutible la segunda parte del párrafo que replantea un discurso moral defendido teológicamente: una vida "conforme a las normas del orden moral natural". Porque, por un lado, se puede entender que se está proponiendo que las formas para combatir la enfermedad hasta el momento carecían de un lineamiento moral. Por otro lado, expone implícitamente las formas de vida que esta iglesia no considera dentro del orden moral natural[208]. Los cuerpos señalados desde el inicio especialmente los drogadictos, los homosexuales, los prostituidos ¿son los que entran dentro de los comportamientos irresponsables? ¿Los que se alejan del orden moral? Con

---

[207] El subrayado es nuestro. En Anexo el texto completo.

[208] Frente a la ambigüedad de este discurso, y haciendo un recorrido a los documentos eclesiales católicos, se puede identificar que una de las formas de vida que la iglesia identifica como inmoral es la conducta homosexual. Explicamos brevemente dónde observamos la conexión: La IC en todos sus planteamientos, a partir de la "Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual", en el año 1975, indica que los actos homosexuales son "intrínsecamente desordenados". En el año 1986, en otro documento dirigido a los obispos, enseña; "...que la particular inclinación de la persona homosexual, aunque en sí no sea pecado, constituye sin embargo una tendencia, más o menos fuerte, hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral. Por este motivo la inclinación misma debe ser considerada como objetivamente desordenada" (Doc. IC. 1986 N° 3). El catecismo de la iglesia católica (CIC) en los N° 1610-1611 apoya esta posición. Estas referencias nos conducen a interpretar que cuando en los discursos en torno al vih y sida se habla de desorden moral, la referencia inmediata (tal vez no la única) es la vida homosexual ya que teológicamente la IC la considera fuera del orden moral natural. Para una comprensión más extensa del tema iglesia y homosexualidad, véase Galarza 2007, 14-20.

todos los antecedentes de la "identidad social" que adquirieron las personas con vih y sida, podemos afirmar que sí.

Esta posición tiene consecuencias relevantes porque,

- No se hace evidente que el virus no discrimina a ninguna persona. Es decir que la infección podría adquirirla tanto una ama de casa[209] como un recién nacido.

- El trabajo de información y prevención generalmente se realizó fuera de las esferas eclesiales, por lo tanto, hasta ahora se considera que este "problema" no es parte de las iglesias.

- Los y las cristianas "no infectadas" tienen la legitimación de la autoridad eclesial de estigmatizar a las personas que son marcadas por el vih y el sida, porque éstas son parte de las que cruzaron la línea del orden moral natural.

- Los discursos no están interesados en los cuerpos de las personas, los planteamientos responden a interpretaciones de la realidad más que a la realidad misma.

3.7.2 Desmitologizar también significa desobedecer

Hay que tomar una postura de "desobediencia religiosa"[210] ante la posición oficial de las iglesias cuando éstas contradicen la vida. Se necesitan respuestas asertivas a las preguntas existenciales sobre la realidad de las personas que viven con vih y sida. Personas que puedan hablar y dialogar desde las iglesias, dialogar con las personas. Con una clara consciencia sobre la problemática y las varias posibilidades de asumirla desde la vida.

---

[209] Las interacciones entre el vih y violencia de género son numerosas y tienen consecuencias graves para la salud y el desarrollo humano, particularmente de las mujeres adultas, adolescentes y niñas. Diversas investigaciones han mostrado una relación positiva entre las experiencias de violencia sexual y doméstica y la infección por vih. Asimismo, algunos estudios revelan un incremento de la violencia en la vida de las personas vih positivas, particularmente con las mujeres, asociado a su condición de infectadas (Gensalud s/a. 1).

[210] En relación al término "desobediencia civil".

Si bien es cierto que en el segundo capítulo encontramos a Jesús judío que plantea respuestas desde su hermenéutica legal, también es cierto que este mismo Jesús revela la necesidad de vivir en los márgenes, y opta por la sanación que integra *hygies*. Desmitologizar, en este sentido, significa mostrar que existe más de una forma "lícita" de ver la realidad, es más, que la realidad está más allá de lo lícito y lo ilícito. Junto a los enfermos y las enfermas de su época, junto a las personas con dolencias, Jesús también muestra la desobediencia religiosa al tocar al leproso, al tocar a un cadáver, al gozar con la impertinencia de la mujer con flujos que estaba en peligro de muerte.

Personas como James Keenan[211], profesor de ética teológica, presenta las varias formas de prevención y no niega la necesidad del uso del preservativo, si es que fuera necesario. Él también propone un estudio científico realizado por el National Institute of Allergy and Infectious Diseases, realizado en el 2001, que indica que el vih se transmite con bastante dificultad cuando lo comparamos con otras enfermedades de transmisión sexual[212].

> El estudio demuestra que la utilización del preservativo reduce aún más la ya baja tasa de transmisión del VIH hasta un 85%. Si aplicásemos estos datos a unas 10.000 personas que estuvieran expuestas al VIH mediante las relaciones sexuales durante el período de un año, 670 se infectarían por no haber utilizado el preservativo, mientras que el número se reduciría a 90 si hubieran utilizado persistentemente y correctamente el preservativo. La conclusión es evidente: el preservativo no es perfecto, pero para quienes eligen (o se ven obligados a) tener relaciones sexuales, este método les proporciona una protección significativa (Keenan, 2007, 84).

Estos y otros datos y posturas ético-teológicas deben ser socializados porque, como este mismo autor explica, muchos creyentes de la iglesia católica se asombran de que los obispos de su iglesia estimen más su propio magisterio que la vida que está en peligro, "pues la crisis actual es en definitiva una amenaza contra la misma vida y no simplemente una amenaza contra las tradiciones en materia de sexo" (Keenan 2007, 86). Una vez más

[211] Profesor de ética teológica en el Boston College, Chestnut Hill, Massachusetts (Estados Unidos).

[212] Por ejemplo, una única exposición a la gonorrea provoca la infección en el 60%-80% de las mujeres. Sin embargo, tras una sola exposición al VIH se infecta únicamente el 0,1%-0,2% de las mujeres.

nos encontramos con dos posiciones encontradas donde se hace evidente cuál es el planteamiento evangélico frente a la postura del magisterio[213].

3.7.3 Desmitologizar desde las afirmaciones médicas

Las investigaciones médicas ayudan a desmitologizar algunos de los mitos que indican que "El vih es un virus que nació y se propaga porque las personas tienen conductas sexuales inmorales." La ciencia explica que el sida puede considerarse una enfermedad nueva porque hasta los años 70 una enfermedad se definía por síntomas o por lesiones de las estructuras anatómicas. El sida no tenía estas características. Sin embargo, el sida no es realmente una enfermedad nueva porque el germen existe hace mucho tiempo, pero estaba oculto detrás de otras enfermedades infecciosas (Grmek 2004, 20).

Esto nos da pie a recalcar que no es la depravación moral la que causó la proliferación del virus. Nótese que repetimos esta idea porque es importante: la socialización mundial del vih en los cuerpos sólo nos abrió los ojos a esta y otras muchas realidades.

La sexualidad es parte constituyente del ser humano y desde las culturas se maneja de diferente forma, si aún hoy la forma de transmisión más elevada es a través de las relaciones sexuales, posiblemente sea porque la sexualidad es mantenida como un tabú en muchas sociedades, donde las prácticas sexuales son parte de la intimidad donde no puede entrar nadie más que los implicados. El silencio ante esto es parte de la culpa que no se asume y donde las iglesias generalmente callan.

3.7.4 Desmitologizar es aceptar la responsabilidad del vih en mi cuerpo

Alguna gente se culpa a sí misma por ser VIH+. Este tipo de culpabilidad y odio a sí mismos es muy destructivo. No importa cómo te hayas infectado, no fuiste a algún lugar o hiciste algo con la intención de infectarte, ¿así que por qué tanto remorderse sobre esto?

---

[213] El CMI tiene una perspectiva mucho más abierta en relación a las respuestas que se tienen que dar en relación al vih y sida, cuando plantean "...Se necesita toda una serie de estrategias relacionadas entre sí. Entre los métodos eficaces de prevención figuran la abstinencia sexual, la fidelidad en la pareja, la utilización del preservativo, y el recurso a prácticas seguras en relación con la utilización de la sangre y las agujas" (CMI 1997, 117).

Tienes suficiente con que lidiar ahora mismo; no necesitas castigarte por haber resultado VIH+ también (Slocum[214]).

Otra de las formas para la eliminación de los mitos estigmatizadores ha sido la organización de las personas que viven con el vih. Personas que son testimonio que no existe valor moral que estigmatice su cuerpo. Luego de tres décadas de que el vih se socializó, los movimientos de personas con vih aparecieron

> ... cuestionando a la profesión médica, a las autoridades, a los programas de ayuda, a las compañías farmacéuticas, los protocolos de experimentación (más despiadados que compasivos)… Han exigido que se les devuelva el control y la capacidad de decisión sobre su propia salud (Larrazabal 2011, 12)[215].

Los cuerpos con vih y sida toman sus propias decisiones haciendo un activismo que Rafael Reig llama "la lucha social contra la enfermedad" (En: Larrazabal 2001, 12), que tiene, por un lado, la posición de no esconderse de la sociedad[216] y, por otro lado, la negación a renunciar a los principios humanos de toda persona.

Es con estas organizaciones con las que las comunidades de fe tienen que relacionarse, hacer lícito lo aparentemente ilícito dentro de las normativas de las iglesias, y así cambiar los niveles de diálogo, lo que supondría también dejar las puertas abiertas de las iglesias para que las interrogantes que generan los cuerpos con vih y sida, sean respondidas francamente. Esto supone evidenciar que estos cuerpos no están desarraigados de la comunidad de fe, sólo que hasta el momento -probablemente- son parte de los cuerpos anónimos.

---

214 Este es un extracto del *credo – tú no estás solo de la página web "de body positive".* Activismo http://www.thebody.com/content/art30258.html

215 Este mismo autor plantea que los movimientos sociales que han surgido para dar una respuesta a esta pandemia tendrán que ser parte de la memoria de la humanidad: "Estos movimientos que se han enfrentado a gobiernos y compañías multinacionales, que han accedido a organismos internacionales, que han influido en la democratización y humanización de la medicina y la ciencia, que han logrado avances en cuanto a la ampliación de los derechos humanos a grupos de población tradicionalmente discriminados por la sociedad y las autoridades.., esos movimientos, esas personas se conservarán como ejemplo de actitud y conducta" (Larrazabal 2011, 237-238).

216 Rafael Reig hace un interesante paralelo del vih con la novela de Franz Kafka, donde retrata magistralmente el hecho del estigma no ante un ser humano, sino ante un monstruoso insecto.

La postura anónima del hombre de la mano seca, en este espacio desaparece. Las personas que tomaron la decisión de hacer lucha social pasaron la barrera de lo lícito y lo ilícito. Son cuerpos que se niegan a ser catalogados, estigmatizados, silenciados. Ya no son cuerpos impuros, tampoco ilícitos, sino que son cuerpos que respiran vida y son parte de las narraciones vitales capaces de cambios de nivel por ellos mismos.

3.7.5 Desmitologizar significa ampliar los espacios sagrados

Es relevante en este punto recordar a Mt 4, 23 cuando explica que Jesús enseñaba en las sinagogas y sanaba en los pueblos. Los espacios sagrados se amplían en lo que antes se consideraba lugares profanos. Las fronteras se rompen y la actividad se desplaza donde la necesidad lo exige.

Si bien es cierto que las organizaciones cristianas representan un porcentaje importante cuando se trata de atención y servicio a las personas que viven con vih y sida[217], es cierto también que cada vez son más las organizaciones y las personas seculares que se alejan de las iglesias, de la tradición y de la creencia. Se puede entender este desencuentro con las evidencias que localizamos en el segundo capítulo: las barreras entre la institución y la vida. José Ignacio González Faus, al respecto explica que la autoridad eclesial sacralizada cree que "actuando en nombre de Dios, siempre se actuaría bien[218]…y puede, de este modo tender a identificar víctimas con culpables…" (González Faus 1992, 61).

Cuando se actúa sólo desde dentro de los templos las posturas teológicas y las interpretaciones bíblicas reflejan esta autoridad sacralizada, que no se replantea respuestas ante las preguntas contextuales, ni frente a las responsabilidades de la cotidianidad y que no acepta modificar su mirada ni su actitud teórica. Con este tipo de autoridad no se puede hablar de rompimiento de diálogos, porque no hay espacio para los

[217] Las iglesias protestantes trabajan a través de organizaciones internacionales como el Consejo Mundial de Iglesias. Allí tienen una oficina que coordina la respuesta de las iglesias miembro a la epidemia del sida. Aproximadamente el 25% de las instituciones que dan alguna forma de servicio a las personas que viven con vih o sida son parte de la iglesia católica. En países como en Kenia la iglesia ortodoxa copta da atención a 5000 pacientes, 2300 de ellos están con tratamiento antirretroviral (Lux 2010, 47. 57).

[218] Es una figura similar que se da en el postexilio en torno a Dios Santo, sacerdocio, templo y ley.

diálogos. En el posicionamiento jerárquico se revive al paradigma postexílico que sólo a través del sacrificio del pueblo se permite acceder al Templo y a Dios.

Esto evidencia la complicidad con otras instancias de las sociedades que recrean mitos de caos y orden en torno a situaciones, personas y culturas, y los hace tan culpables como aquellos a quienes el evangelio de Mateo llama fariseos, que preocupados por el orden de sus normas, dilatan permanentemente el acceso al gozo de una vida plena a las personas. O como los imperios que dejan que se construyan templos donde el sacrificio es parte del arte económico imperial.

3.8 Afirmaciones éticas para repensar las hermenéuticas bíblico teológicas desde el cuerpo sagrado

Al hombre se le puede arrebatar todo menos una cosa:
La última de las libertades humanas
–la elección personal ante un conjunto de circunstancias-
para decidir su propio camino (Victor Frankl, 1991, 41).

La necesidad de dialogar desde el cuerpo complejo y desde la sexualidad como energía renovadora, es parte de las nuevas exigencias que han despertado, hace muchos años ya, los cuerpos con vih. Este último punto quiere mostrar el posicionamiento ético que puede ser el eje transversal para generar diálogos, propuestas y expectativas ante estas exigencias actuales. Porque cuando hablamos de personas con vih y sida estamos perfilándonos en una realidad muy amplia y compleja, que también tiene sus posturas éticas.

En este orden de ideas nos acercamos a realidades complejas como la experiencia de una madre gestante que se entera que es portadora del vih y el embarazo, que pudo ser un tiempo de nuevas experiencias, se convierte en un tiempo de desesperación. El hombre que se entera que ha sido infectado con el vih y no acepta utilizar preservativos cuando mantiene relaciones sexuales con su pareja. La mujer trabajadora del sexo con el riesgo permanente de ser infectada. Los miles de jóvenes, mujeres y varones, que están expuestos al riesgo de la infección por vivir la experiencia de la relación sexual. Los movimientos que pelean de forma permanente para que sus gobiernos formulen leyes en

relación a los derechos de las personas con vih y sida, y que estas leyes se cumplan, o por la obtención de los antirretrovirales y su distribución gratuita. La primera pregunta ética que deviene ante las situaciones planteadas es ¿qué horizontes y sueños son propios de estas realidades?

Las posibles respuestas que vienen desde estas mismas vivencias, evidencian que la realidad del vih no sólo sobrepasa la realidad religiosa, sino la traspasa. Por eso, la postura cristiana, más que buscar respuestas, tiene la posibilidad de dialogar con los cuerpos con vih y sida, y realizar afirmaciones desde un posicionamiento ético-bíblico-teológico.

La primera afirmación es la aceptación de la ética de la responsabilidad[219], ya ésta puede sostener el contexto real de estos cuerpos. Los elementos teóricos de apoyo están en algunos teólogos y teólogas que asumen esta ética y la fundamentan, de manera que nos concentramos en los siguientes: José Miguez, Ignacio Gonzáles Faus, Ivone Gebara y Roy May. Sus planteamientos teológicos dialogan o son parte de la llamada ética contextual donde una de las bases es la responsabilidad:

> La ética de la responsabilidad pone como el centro de preocupación a la otra y el otro: personas que, en su particularidad, reflejan características universales (…) Busca escuchar y responder a esas personas y construir un orden social que no las ignore (May 2004, 127).

Esta base es pertinente tanto para quien es miembro de una comunidad de fe como para alguien que se ha alejado de ella, porque sirve como parámetro dentro de una realidad concreta. Es una ética que no se maneja sólo entre la decisión del bien y del mal, sino que ayuda a decidir en casos particulares tomando en cuenta a la otra o al otro. No es una ética individual sino colectiva, porque las decisiones que se toman tienen implicaciones personales, sociales y políticas (cf. May 2004, 124).

---

[219] "La raíz de la idea de la responsabilidad se encuentra en la capacidad humana de escuchar y contestar o responder a otras personas. Por ende, es un concepto eminentemente histórico, relacional y contextual, puesto que sólo se puede ser responsable mediante respuestas concretas con relación a otras personas dentro de contextos concretos. Implica tarea como consecuencia frente a los demás. La responsabilidad posibilita la convivencia" (May 2004, 122).

Bajo este lineamiento José Míguez traza su ética humana: "Somos responsables, y lo sabemos, no sólo de actos aislados e individuales, sino de la totalidad de lo que soy, de lo que hago, de mis relaciones y de las estructuras a las que pertenezco" (Míguez 2006, 6). Esta perspectiva está caracterizada por la responsabilidad del discernimiento que exige la realidad.

La segunda afirmación ética es que el discernimiento, si bien es parte de la responsabilidad de la persona, tiene el apoyo de su comunidad para discernir, solventar y equiparar sus decisiones. Cuando se hace referencia a comunidad no sólo se plantea una comunidad cristiana, sino un grupo de personas donde haya empatía y donde se pueda generar solidaridad[220].La posición de comunidad es apoyada por González Faus que, desde la Teología de la Liberación, propone una antropología cristiana desde el elemento relacional, es decir, desde la comunidad, ya que no puede comprenderse el ser humano como un individuo aislado, sino que sólo se constituye humano a través de su comunidad[221]. Este autor plantea la importancia de la *koinonia* entendida como comunión en la diversidad de funciones pero no de dignidades (cf. González Faus 1992, 57).

Una tercera afirmación es que las ideas de pureza e impureza tienen una carga inmoral estigmatizadora, de manera que se convierten en espacios donde no se pueden vivenciar experiencias éticas saludables, por tanto son antiéticas. Las teologías y la reflexión feminista en busca de cambios epistemológicos, evidencian la necesidad del "descentramiento" de niveles de comprensión que están arraigados en el ser humano, especialmente de aquellos de los cuales se sospecha que anulan la posibilidad de dignidad en el ser humano. Las marcas de pureza e impureza están impregnadas de

---

[220] Solidaridad entendida desde la imagen que presenta Hans Gadamer: "La solidaridad que realmente une consiste en que uno se entienda mutuamente y llegue a decir -con él me entiendo, comparto muchas cosas comunes, tanto que no hacen falta muchas palabras. Es esta la habilidad del lenguaje. Esta capacidad de aprender a comprender con otros, lo que crea solidaridad" (Safranzki, Entrevista).

[221] Karl Rahner plantea una posición similar cuando explica que la situación de la libertad personal está necesariamente configurada por la libertad de los otros (cf. Rahner 1984, 136). Elsa Tamez, cuando explica la evolución de la teología feminista propone: ..."Otros reflexionan sobre el ser humano como sujeto, ya no tanto como protagonista histórico, sino como ser humano comunitario que grita y espera, marcando la ausencia y presencia de Dios, en oposición a las instituciones que lo aplastan y que dan preferencia al mercado, las finanzas y el consumo" (Tamez 2004, 57).

irresponsabilidad porque son la representación de lo que el grupo impone, de lo que se debe asumir en silencio, aunque esto signifique la aceptación de una "identidad deteriorada" (Goffman 2006, 1).

Una cuarta y última afirmación desde la ética de la responsabilidad es que acepta dialogar tomando en cuenta que el ser humano tiene en sí una larga lista de representaciones, con las cuales también hay que dialogar, es decir, hacer preguntas desde la cultura concreta, desde la posición religiosa concreta, desde la situación concreta, desde los deseos.

Cabe agregar que la ética también debe situar históricamente al ser humano. Ivonne Gebara[222] explica que el concepto de cultura implica toda esta producción de significados, de creencias, de mitos, de valores, de concepciones "sobre la vida y la muerte; sobre las mujeres y los hombres, los niños y las niñas, los ancianos y las ancianas, sobre las plantas y los animales; sobre el cielo y la tierra; sobre los dioses y Dios" (Gebara 2004, 113-114). En este nivel, ya nada es anónimo, es donde se pueden dar tanto los debates históricos como los cambios y modificaciones de comportamientos.

Por lo tanto, en el plano histórico y real, ya no se puede hablar de "ser en sí mismo"[223] porque sólo es parte de la abstracción que pertenece a la metafísica. Sólo un cuerpo: "la persona históricamente situada" puede dar una respuesta, puede llegar a responsabilizarse. "Sólo de él o de ella se puede hablar y sólo de él o de ella hablan su propia condición, de su sufrimiento y de su esperanza" (Gebara 2002, 114).

Entonces, acercarse al ser humano es comprender que no se puede dar respuestas universales para el género humano. La posibilidad de respuestas para que él o ella puedan comprenderse está en su ubicación como ser personal que se diferencia entre un yo y un tú, entre un nosotras y un nosotros capaces de dialogar en lo diverso, aceptando el reto de

---

[222] La categoría en que Gebara se fundamenta es el género, "como instrumento hermenéutico" (cf. Gebara 2002, 29; 2004, 112).

[223] Como planteamiento filosófico.

parar y escuchar a los cuerpos, de oír sus aceptaciones, sus temores, sus peticiones, y comprender el sentido de aquello que llamamos trasgresiones.

> Este es el reino real de lo humano: el reino de las relaciones sociales entre mujeres y hombres, y de nuestras relaciones con el conjunto de la tierra y del universo. Sólo en este nivel se pueden balbucear algunas palabras sobre la compleja realidad de los seres humanos, mujeres y hombres, y sobre su compleja relación (Gebara 2002, 114)[224].

3.8.1 Dialogando con el cuerpo desde su sexualidad

Desde las afirmaciones éticas ahora resulta oportuno abordar al cuerpo como relación. Para esto nos acercaremos al cuerpo que es sexualidad, porque las representaciones sociales, culturales y religiosas están acostumbradas a asociar la sexualidad con conductas pecaminosas. El vih tiene una conexión directa con las relaciones sexuales porque hasta ahora es la forma de infección más común[225]. Nuestra referencia al cuerpo sexuado tiene una posición alternativa que se genera en el *hygies* bíblico (sanar)[226], ya que este término plantea un reto a la teología cuando propone un encuentro íntegro que traspasa los límites del cuerpo para generar vida en "relación". Es necesario sanar la mirada personal y comunitaria hacia nuestra sexualidad y esto significa, entre otras cosas, aceptar que lo puro y lo impuro no son parte de esta expresión humana.

---

[224] Ivone Gebara no incorpora en su propuesta a las personas de la diversidad sexual y genérica. Este es su límite, sin embargo el planteamiento de lo plural y lo complejo abre una puerta para ampliar la mirada a estos otros sujetos históricos.

[225] Cuando se plantea el riesgo del desarrollo del vih y sida se toma en cuenta el contacto sexual como uno de los riesgos relevantes en la pandemia. "Los valores promedio de las tasas de prevalencia del VIH en los/las trabajadores/as del sexo, [TCS] en Latinoamérica y El Caribe, se encuentran entre 2 - 28% y son altos comparados a nivel mundial. El grupo de personas consumidoras de drogas inyectables (...) es considerado como "acelerantes de la epidemia del VIH", especialmente en el Cono Sur. Las actividades homosexuales están poco cubiertas con datos oficiales cuantitativos. Un aspecto muy importante es la constatación de que por lo general no se trata de homosexualidad reconocida en sentido estricto, sino de actividades homosexuales (varones que tienen sexo con varones, VSV) como estilos de comportamiento de riesgo que no necesariamente deben excluir una vida heterosexual." (Surmühl 2006, 13-14).

[226] Entendemos que lo alternativo no es por definición lo que se opone, sino lo que construye aquello que antes no era. Lo alternativo no es lo que se distancia, sino aquello que tiene la capacidad de crear convergencia de voluntades. Lo alternativo no se caracteriza por lo que niega, sino por lo que afirma. (Chaparro 1996, s/n). Lo alternativo supone un aporte a las necesidades propias de un contexto cultural.

La sexualidad como parte del cuerpo complejo nos muestra que no hay respuestas definitivas cuando decimos "sexualidad". Presentamos dos intentos de conceptualización:

La sexualidad es un elemento básico de la personalidad; un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano (López 1995 N° 10).

La teóloga Antonieta Potente, por su parte, expresa:

> La sexualidad es energía vital, originaria y originante de la vida que en la cotidianidad de la historia se torna expresión y actuación. Manifestación y revelación de alguien y algo a través de… En ella participa el cuerpo así como la inteligencia, la capacidad de pensamiento y contemplación del ser humano. Por ella, el cuerpo inventa los pasos de cada ritual de acercamiento a la realidad, al género opuesto o igual, a las cosas, a los frutos y los productos de la actividad humana, a la belleza y al dolor. También genitalidad e implicación de órganos, movimientos de los músculos del cuerpo. Sensibilidad, obviamente sí, pero también captación de la bondad o rechazo de lo que provoca daño, capacidad de esperar y de actuar, prudencia o atrevimiento para garantizar y obedecer a la vida (Potente 2006, 11).

Estas visiones nos abren posibilidades de exploración:

El primer concepto es conciso y da relevancia al modo propio de ser, como característica básica de la sexualidad. El segundo es más concreto y detallado, aunque Antonieta Potente expresa que en la sexualidad participa el cuerpo como la inteligencia (evidencias del dualismo), rescatamos toda la posibilidad de manifestaciones que se dan a partir de la sexualidad para "garantizar y obedecer a la vida".

Decir sexualidad desde estos planteamientos supone entonces descubrirse plenamente, donde se evidencia la complejidad como camino a esta plenitud. El ser humano desde el punto de vista dualista ya no cabe en estas conceptualizaciones, porque la sexualidad abre la puerta para descubrir al cuerpo como una posibilidad. La exigencia de un cuerpo puro, la razón que mide la voluntad, el espíritu que vive dentro del cuerpo, la carne que es ocasión de pecado, todas estas miradas desde la complejidad, carecen de validez.

Decir sexualidad, desde los dos conceptos supone alteridad, pero también supone la cercanía e intimidad con una misma, con uno mismo. Si bien la sexualidad es encuentro

con otros cuerpos y con su misterio, también es encuentro con el propio misterio, con este modo propio de ser, con la realidad personal. Muchas veces se hace énfasis en el contacto sexual y se suele olvidar la historia personal que queda callada en los cuerpos particulares. De este modo cuando dos cuerpos se acercan, no siempre se da un verdadero encuentro, más bien podría ser un desencuentro, donde se hace evidente el fraccionamiento y la división[227].

Por esta razón afirmamos que decir sexualidad es decir cuerpo. Desde esta afirmación se hace necesario el rompimiento de espacios exclusivos y excluyentes donde la sexualidad no tiene cabida. Las teologías, las teólogas, los teólogos tienen el reto de vivir la experiencia de hacer teología desde sus cuerpos sexuados. Es decir desde la experiencia del sentir, del desear, del tocar…Desde aquí podemos comprender a Althaus-Reid cuando afirma "a vida nunca podera ser normal para aqueles que abraçan a carne como divina, aqueles que são amantes de Deus através da carne com toda a sua diversidade" (En: Boehler 2010, 163). La realidad de los cuerpos con vih y sida están lanzando este desafío a las posiciones ético- bíblico-teológicas cristianas.

Si se logra el posicionamiento anterior podemos lograr protegernos sin estigmatizar. Antonieta Potente afirma que la sexualidad "…es captación de bondad o rechazo a lo que provoca daño, capacidad de esperar y de actuar, prudencia o atrevimiento para garantizar y obedecer a la vida" (Potente 2006, 11). Cuando un cuerpo se sabe diferente a otros, cuando un cuerpo comprende a otro como diferente, la representación social impregnada en unos y otros conduce a debilitar los lazos de pertenencia a un mismo círculo, es entonces que se genera el rompimiento, especialmente cuando se descubre la diferencia como una amenaza. Desde nuestros esquemas de representación, el paso que sigue a la amenaza es la protección, lo cual puede conducir primero al distanciamiento y luego a la estigmatización.

---

[227] Ángela Ma. Sierra hace un alcance importante al respecto: "Mi integración personal está dada en primera instancia por mis sensaciones táctiles. Hay aprendizajes que están más allá de la razón, y es el conocimiento a través de lo sensual. Cuando el padre y la madre tocan a su hijo, poco a poco van construyendo, para él, el mundo erótico necesario y seguro para la relación con otros. Indudablemente cuando este proceso se da en forma errada, maltrato o abandono, este ser verá afectado no sólo su desarrollo corporal sino sus ámbitos emocional y espiritual" (Sierra 2009, 249).

En todo este trabajo hemos encontrado cómo una representación social puede variar la realidad. Por consiguiente, tenemos que empezar a buscar otro tipo de representaciones alternativas que validen la cercanía entre la diferencia. Esta también es una tarea teológico-bíblica pendiente, porque por siglos la teología y la interpretación bíblica se delinean bajo la representación de cuerpos diferentes: cuerpos peligrosos.

Tomando en cuenta que los seres humanos nos protegemos no por elección sino por nuestro instinto de sobrevivencia, aun así somos los únicos seres vivos que nos protegemos por catalogaciones racionalmente socializadas. Y lo más irónico es que la mayoría de las veces nos protegemos de nosotros mismos y de nosotras mismas, es decir sentimos que parte de lo que somos es una amenaza. Por lo tanto, entrar en relación de agrado con una misma, con uno mismo puede ser el primer paso para recrear el paradigma del ser humano como cuerpo diferente y complejo y en relación con el misterio.

3.8.2 El erotismo, energía creadora que permite la responsabilidad de sentir plenamente[228]

Los cuerpos en toda su complejidad son variedad de sensaciones, de situaciones, de expresiones… En un cuerpo enfermo, por ejemplo, está el dolor, pero también la esperanza, la búsqueda, la espera de la sanación. Esos son los "matices" que hay entre la enfermedad y la sanación que son los intermedios de las necesidades humanas que a veces se desconocen y otras veces se postergan.

Dentro de la tradición de la Biblia Hebrea un cuerpo impuro, no puede ser medianamente impuro, es totalmente impuro y por eso debe cambiar su situación y realizar todas las acciones necesarias para volver a la pureza. En el evangelio de Mateo se plantea que lo lícito está íntimamente relacionado con lo bueno, por eso las acciones relacionadas con lo que prolonga la vida son lícitas para Jesús. Estas dos visiones reflejan

[228]Estamos conscientes que en la tradición cristiana suele contraponerse el amor *agape* al eros. Porque el primero es entendido "como el amor de Dios que se da a sí mismo, consumado en la cruz de Jesús; el eros en cambio es definido como amor egoísta y carnal que busca sólo su propia realización" (Nelson 1996, 127).

posturas bidimensionales, pero la realidad supera estas visiones. Tanto en la postura de lo puro y lo impuro como de lo lícito y lo no lícito no se expresa el matiz.

Una de las razones por los que estos matices quedan olvidados es porque a pesar de que las tradiciones culturales, religiosas, sociales y políticas nos enseñan los encuentros con lo externo, muy poco nos dicen de cómo vivenciar nuestra realidad personal integral, porque todas nuestras relaciones son externas, llegan desde fuera. Es parte de la costumbre "vivir fuera de nosotras, de nosotros" como esboza Audre Lorde[229]. Vivir "fuera de", significa vivir dentro de la base de guías externas; los límites externos y alienantes, lo cual permite que el cuerpo se ajuste a estructuras que no se basan en las necesidades humanas (Lorde 1996, 441).

La responsabilidad exigida desde afuera tiene rostro externo, la responsabilidad moral que se exige desde el cristianismo tiene este rostro externo, porque la exigencia tiene apoyos teológicos que olvidan o no reconocen los matices humanos.

Aquí la propuesta de Lorde nos ilumina para encontrar los matices humanos que están entre el sufrimiento y la esperanza:

> …cuando empezamos a vivir desde dentro hacia fuera, en contacto con el poder de lo erótico dentro de nosotras, permitiendo que ese poder informe e ilumine nuestras acciones en el mundo que nos rodea, entonces empezamos a ser responsables de nosotras mismas en el más profundo sentido. Porque al empezar a reconocer nuestros sentimientos más profundos, empezamos, necesariamente, a dejar de sentirnos *satisfechas con el sufrimiento* y la auto-negación, y con la paralización que tan frecuentemente parece ser la única alternativa en nuestra sociedad. Nuestras acciones contra la opresión se hacen una con nuestro ser, motivadas y reforzadas desde adentro (Lorde 1996, 441).

---

229 El planteamiento sobre lo erótico parte de la reflexión de Audre Lorde, feminista lesbiana afroamericana. La corriente que sigue esta autora va de la mano de aquella que se genera en la década de los 90, en la teología feminista donde, como explica Tamez "se rechaza asumir la actitud de entrega martirial como propia de la mujer y se busca una lectura no-sacrificial de la redención. También se trabajan los textos en donde está presente la fiesta, la alegría, el goce de la corporeidad, la sexualidad y el erotismo…" (Tamez 2004, 59).

El matiz que propone Lorde es la dimensión erótica del ser humano como un eje político y espiritual que incentiva la valoración personal[230]. ¿Por qué esta dimensión y no otra? La autora explica que cuando ella habla de lo erótico se refiere a la afirmación de la fuerza de vida de las mujeres[231], es la energía que se niega a los cuerpos cuando se les limita tanto en el conocimiento, en el lenguaje, en el amor, en el trabajo, en las narraciones de la vida. Es la energía poderosa que está ubicada entre los "comienzos de nuestro sentido del yo y el caos de nuestros sentimientos más fuertes. Es un sentimiento interno de satisfacción al que, una vez que lo hemos experimentado, sabemos que podemos aspirar" (Lorde 1996, 438).

Es por esto que nos apropiamos del término, ya que lo erótico por ser parte de la sexualidad humana se riega en la plenitud de la vida. Vivir lo erótico en todas las esferas de la vida supone la responsabilidad personal de vivir plenamente[232]. Lo erótico nos conduce ya no por el "deber ser", ya no por la prohibición o por el ámbito moral externo, sino por el cuerpo que descubre los matices que están alineados con la armonía y todo el camino que se sigue hasta llegar al caos, ya no como opuestos, sino como cómplices de un entendimiento más pleno de la afirmación bíblica del "Vio Dios cuanto había hecho, y todo estaba muy bien" (Gn 1,31).

Siguiendo este orden de ideas podemos resaltar la energía casi anulada de una mujer del siglo I que le llevó a apoderarse de la energía vital de Jesús. Parafraseando a Lorde podemos decir que fue la fuerza erótica de estos cuerpos que renovó la vida de esta mujer. En este pasaje (Mc 5,25-34; Mt 9,20-22; Lc 8,43-48) el verbo que utilizan los tres evangelios para indicar la sanación es *sōzō*, que puede traducirse como salvación que se

[230] Está claro que esta es una posición no generalizada de lo erótico, encontramos, por ejemplo, a Paul Ricoeur que mantiene que el erotismo es un término ambiguo ya "que puede designar uno de los componentes de la sexualidad humana, el elemento sensual, el instintivo, como el arte de amar que se edifica sobre el cultivo del placer sexual... el erotismo puede convertirse en un deseo desosegado de placer cuando se separa de la red de tendencias ligadas al interés por un vínculo interpersonal duradero, intenso e íntimo y, en ese momento se convierte en un problema" (Ricoeur 1994, 138).

[231] Lorde explicita esta dimensión desde una perspectiva femenina. En nuestro trabajo ampliamos esta postura a todos los cuerpos ya que consideramos que esta cualidad es propia del cuerpo, de su integralidad y de su misterio.

[232] Ivone Gebara respecto a la negación de lo erótico que "Lo anti-erótico entonces serían todas las situaciones de destrucción, de egoísmos, de olvido del ser de indiferencia" (Gebara 2001, 12).

da a alguien que está en peligro de muerte. Es el momento en que esta fuerza actúa, cuando una persona se siente "insatisfecha con el sufrimiento", cuando alguien se niega a existir a medias, sabiendo que puede vivir en plenitud.

3.8.2.1 Lo erótico: trampolín para despertar la espiritualidad

El sufrimiento histórico que ha generado la diferencia, entendida como separación/exclusión/estigma, requiere un cambio de nivel también en la espiritualidad. Una espiritualidad que no rechace ni enajene al cuerpo, sino que lo acepte como sagrado. La vivencia de lo erótico, como parte íntima e integradora de nuestra humanidad nos lleva a comprender la espiritualidad como "La respuesta de todo nuestro ser a lo que percibimos como sagrado en medio de nosotros" (Nelson 1996, 19). Sentirse bien con una misma, con uno mismo, sabiéndose con todas las potencialidades, límites, especificidades y diversidades, dolencias, pérdidas, alegrías o dolor, es parte de percibir el cuerpo diverso y uno, cuerpo sagrado.

La vivencia de lo erótico como nuestro propio mundo diverso, también puede ayudar a comprender y aceptar la pluralidad de realidades. De esta manera se podrá encontrar en lo diverso[233] una realidad sagrada: las diversas orientaciones sexuales, las diversas formas de creer o no creer, de expresar, de sentir, de pensar... La comprensión de los cuerpos sagrados permite la experiencia humana sagrada. La metáfora de "templos sagrados"es cambiada por "comunidad plena", compuesta por cuerpos frágiles, vulnerables, con movimiento, con defectos, con armonía, con caos, con búsquedas, con encuentros. Esta es la expresión de *sōzō*, que vivió esta mujer, la plenitud. Entonces la antropología de lo rígido se desestabiliza, las bases de los paradigmas que veían lo sagrado como inamovible pierden sentido, porque en el caso de los cuerpos lo sagrado es sinónimo de vida, y la vida es contingente y está en movimiento.

Cuando se acepta esta realidad histórica y personal comprendemos lo que Ute Seibert-Cuadra advierte: la teología ha expulsado al cuerpo (cf. Seibert-Cuadra 1995, 45).

---

[233] La espiritualidad basada en la tierra también valora la diversidad: "aprendimos de la ecología que mientras más diverso sea un sistema, más capacidad tiene para sobrevivir" (Starhawk 1994, 205).

Las reflexiones feministas teológicas o no, han recuperado a los cuerpos y han reconocido la riqueza que en ellos se encuentra. Son cuerpos que quieren recuperar su espiritualidad, su integridad, su unidad. Son cuerpos que razonan, perciben y sienten el placer de su sexualidad y quieren dejar de temer y de estigmatizar. Sólo quieren sentir y aprender a describir lo que sienten y perciben. Son cuerpos que buscan en la soledad, en la noche, en las calles vacías o entre las multitudes comprenderse sagrados porque lo que vivencian también es sagrado…a imagen y semejanza de la divinidad.

Los cuerpos enfermos, los cuerpos sanos, los cuerpos con vih, los cuerpos dolientes, los que buscan sanación o afirmación, los cuerpos que desean, los cuerpos que han despertado su energía vital, estos cuerpos nos llevaron a escuchar las nuevas preguntas que se están generando en las sociedades, en las culturas, en las comunidades de fe, en nuestro presente. Reconstruir desde estas preguntas y afirmaciones da la posibilidad de reencontrar las narraciones olvidadas o nunca contadas. Reconstruir desde el reencuentro con los cuerpos, hace que ética, bíblica y teológicamente podamos reescribir desde lo inédito.

Conclusión

Desde la preocupación inicial, los cuerpos con vih y sida, asumimos la posición de trabajar desde el cuerpo para generar propuestas para hermenéuticas bíblico-teológicas alternativas. Esta opción nos llevó a evidenciar que una de las características básicas con que fue diseñando al cuerpo fue la dualidad, característica que el mundo cristiano asumió desde muy temprano. Esta situación la asimiló el ser humano, lo cual causó la tendencia de sublimación del espíritu y la estigmatización del cuerpo. Por eso el cuerpo a través de la historia fue silenciado, porque sus lenguajes y sus formas de expresarse fueron entendidos como impuros, transgresores y pecadores.

Por esa razón aceptamos que teológica y bíblicamente tenemos que volver a escuchar al cuerpo. Los millones de cuerpos con vih y sida están hablando del cansancio de su silencio y de sus marcas. En nuestro trabajo decidimos "escuchar al cuerpo".

A partir de allí retomamos la categoría “cuerpo” trazada en el segundo capítulo. Esto nos llevó a ver la corporeidad dentro de la complejidad y la vida humana, como la continua búsqueda de comprenderse a sí mismo y en sí mismo como una diversidad. Comprendimos que el lenguaje del deseo ha estado presente en toda su historia como cuerpos que desean y cuerpos que son deseados. Allí donde se inicia la historia, “como acontecimiento”, de los cuerpos impuros. Junto a esta marca, los cuerpos narraron su propia historia hasta llegar a realidades diversas como las que se dan a partir de la socialización del vih y del sida, escenario que mostró otras realidades “evidentemente ocultas”, entre ellas otros cuerpos, otras formas de familia, otros contextos culturales, etc.

Bajo esta mirada y con la herramienta del “cambio de nivel”, entendida también como deconstrucción, probamos que hay una historia oficial del sida que hay que cambiar. Para esto ubicamos los mitos que se tejieron en torno al vih y sida. Desde allí constatamos que uno de los elementos religiosos más poderosos para la estigmatización es la carga moral que se le añadió a esta infección. En este proceso la sociedad, la religión y la medicina tuvieron papeles fundamentales como “funcionarios” que recrearon la “identidad” de los cuerpos con vih y sida.

Bajo esta identidad se unieron la desgracia y la culpa, de modo que lo primero que hicimos es disociar estos conceptos y ver que la culpa es un añadido que transforma la enfermedad en dolencia, donde se especifica a los “culpables”. En este proceso evidenciamos las consecuencias que causa la unión “desgracia-culpa”, entre otras, el no hacer evidente que el vih no discrimina a ninguna persona y que no está alejado de ninguna realidad. En ese mismo sentido se mostró claramente que muchos discursos eclesiales confunden la interpretación de la realidad con la realidad misma.

La siguiente tarea fue buscar algunos modos para cambiar de nivel o deconstruir los mitos acerca del vih y sida. Entre otros trabajamos la necesidad de desobedecer la posición oficial si ésta contradice al término bíblico *hygies* que significa “sanar integralmente”. También nos detuvimos en los esfuerzos que realizan los activistas con vih y sida quienes determinaron que no aceptarían ningún valor moral que estigmatice su cuerpo.

Finalmente, consideramos necesario mostrar una posición ética que ayudara a repensar interpretaciones bíblico-teológicas. Bajo el lineamiento de la teología de la responsabilidad realizamos varias afirmaciones. Entre ellas que el discernimiento ético personal tiene que ser respaldado por una comunidad y que la pureza y la impureza son antiéticas porque recrean espacios de estigmatización.

Desde las afirmaciones éticas dialogamos con el cuerpo sexuado, la sexualidad entendida como parte de esta complejidad sagrada. Desde esta realidad humana descubrimos al cuerpo como **posibilidad**, es decir como la experiencia del continuo descubrir de la vida. Por consiguiente, la exigencia de un cuerpo puro, la razón que mide la voluntad, el espíritu que vive dentro del cuerpo, la carne que es ocasión de pecado, todas estas miradas desde la complejidad y la posibilidad, carecen de validez.

En este camino de reconocer la sexualidad como parte de las razones íntimas del ser humano nos encontramos con lo erótico entendido como la energía que genera vida en plenitud, y deja entrever los matices que no pueden evidenciarse si no hay encuentros internos, íntimos y personales, matices que están entre el sufrimiento y la esperanza de la vida humana. Desde esta experiencia postulamos una mirada a la renovación de la propia espiritualidad desde el cuerpo diverso y sagrado que transforma los cuerpos en **comunidad plena**, ya no en monolíticos templos sagrados.

Conclusión General

Cada capítulo de este trabajo tiene conclusiones particulares, sin embargo se hace necesaria una conclusión general luego de la extensa investigación presentada en esta tesis. A partir de la preocupación principal sobre el estigma que se genera en los cuerpos "diferentes" pudimos descubrir cómo las significaciones culturales, sociales y religiosas van transmitiéndose a través de los tiempos históricos, pero también entre culturas diferentes. Toda vez que un sistema de significaciones encuentra símbolos que den sentido a la vida del ser humano, estos símbolos seguirán reproduciéndose y recreándose generación tras generación, lo cual hace que una cultura se mantenga viva.

El estigma es un símbolo que tiene mucho poder porque detrás de él está la sombra del temor y de la amenaza, desde esta percepción el estigma llega a ser también símbolo de protección a lo que se teme. De esta manera las personas o los grupos con ciertas características, se transforman en estereotipos de posibles agresores y enemigos. Estas son las razones básicas para que se generen símbolos, mitos, rituales y leyes de preservación; esto es común en todas las culturas porque todas ellas de una manera u otra sienten la necesidad de protegerse.

Las culturas en vista a protegerse encontraron que la pureza y la impureza eran construcciones simbólicas que colaboraban con la idea de protección. Desde allí se comprende que algunas culturas, como la israelita, la asumieran dentro de sus códigos. Las características que tienen estas realidades simbólicas, como el estar sujetas a las relaciones entre los cuerpos, los espacios, los tiempos y las situaciones, ayudaron a que se unieran al mundo de lo religioso. Desde ellas se pudo comprenden que estos símbolos reflejaban algo del ser humano, de su manera de entenderse, de diferenciarse, de sus angustias, de sus temores, de sus deseos, de sus búsquedas y de sus fragilidades.

La pureza y la impureza como símbolos se unieron a las ideas del orden y del caos. El caos fue asociado con lo inapropiado y el orden fue asociado con el sistema y la norma. En este sentido la pureza resultó ser el símbolo del sistema, del orden, de lo establecido, de la norma; y la impureza, del desorden, de lo que se apartaba del sistema, de lo anormal y del caos.

Bajo estos parámetros constatamos toda la estructura que acompañó a la creación del código de pureza en el mundo postexílico judío. Un pueblo pequeño amenazado constantemente, un pueblo que a partir del postexilio necesitaba comprenderse como "uno". Un pueblo que en la búsqueda de su identidad generó, a través del código de pureza, la concepción de ser un pueblo separado de los demás, un pueblo que tenía los elementos necesarios para acceder a la pureza que le acercaba a la santidad de Dios. De esta manera el pueblo judío inició un recorrido de diferenciación entre puro e impuro, y en este camino identificó espacios, personas, situaciones y acciones que llevaban a la contaminación, a la impureza, lo cual derivaba en la separación parcial o permanente del mundo cúltico y a veces social.

Este es el trasfondo de los símbolos religiosos de lo puro y lo impuro. Símbolos que con el paso del tiempo se adhirieron en la cultura judía y se posicionaron de los cuerpos de las personas. Esta afirmación se hizo evidente en el segundo capítulo de la tesis. Las narraciones de sanación y enfermedad del evangelio de Mateo nos mostraron las representaciones que se recreaban en las comunidades judeo cristianas. Desde este evangelio hicimos dos constataciones importantes relacionadas con el estigma. La primera que en estas comunidades se "respiraba" la identidad judía, por eso el código de pureza era parte de su situación cotidiana. La segunda, es que las preguntas fundamentales que evidenciaban división giraban en torno a lo lícito y lo ilícito de los actos.

Desde lo lícito y lo ilícito, o para decirlo de otra manera, desde lo que se aprobaba y desaprobaba se aclaró la perspectiva de que la pureza y la impureza formaban parte de los estigmas legalmente aprobados y asumidos en el pueblo judío. La novedad, en este sentido, fue encontrar a los cuerpos que desafiaron los espacios y normas donde la ley y la tradición señalaban contaminación. A la vez, acercarnos a tantos cuerpos enfermos a través del evangelio de Mateo, nos hizo comprender las acciones compasivas de Jesús, maestro judío, donde también él tuvo que fundamentar la licitud de sus acciones "buenas" frente a las autoridades religiosas de su pueblo.

Con todas estas evidencias bíblicas se hizo más clara la necesidad del posicionamiento en la categoría "cuerpo" entendido como unidad, como *nephesh*, porque de esta manera, como hicimos presente en nuestro tercer capítulo, evidenciamos que a través de la historia los cuerpos fueron silenciados, ya que sus lenguajes y sus formas de expresarse fueron entendidos como impuros, transgresores y pecadores. Por esa razón aceptamos que teológica y bíblicamente tenemos que volver a escuchar al cuerpo en su integralidad y en su complejidad.

Hoy los millones de cuerpos con vih y sida están hablando del cansancio, de su silencio y de sus marcas. Junto a estas marcas, los cuerpos narran su propia historia hasta llegar a realidades diversas. Escenarios que muestran otras realidades "evidentemente ocultas", entre ellas otros cuerpos, otras formas de sentir y pensar, otras formas de familia, otros contextos culturales, etc.

En este sentido asumimos algunas acciones para revelar lo que esconde la "historia oficial del vih y sida", la cual empezamos a desmontar con las herramientas de la deconstrucción y el cambio de nivel. Una de las formas que encontramos para desarticular esta historia fue la "disociación de la desgracia y la culpa". Lo que significa diferenciar claramente el orden ético de una mala acción (culpa-mal) y el orden cósmico-biológico del mal físico (desgracia).

Encontramos que una de las formas para realizar la disociación es trabajar ampliamente en la estructura del dualismo, tarea nada fácil. De este modo se da la posibilidad de abrir otras perspectivas para los cuerpos. La propuesta de aceptar el cuerpo como *nephesh* es un elemento que inicia la deconstrucción de la forma "analítica" del pensar. Desestructurando este tipo de pensamiento -que divide y fracciona para comprender- se puede llegar a otro punto importante relacionado con los cuerpos con vih, este es el acercamiento a la sexualidad humana que tan implicada está cuando se trata de aceptar o rechazar a las personas con vih y sida. "Dialogar" con el cuerpo sexuado, con sus expresiones, sus lenguajes y sus historias significa aceptar "la complejidad sagrada" que es el cuerpo.

Desde esta realidad humana descubrimos al cuerpo como **posibilidad**, es decir como la experiencia del continuo descubrir de la vida. Por consiguiente, carecen de validez las miradas y exigencias de un cuerpo puro, del espíritu que vive dentro del cuerpo y de la carne que es ocasión de pecado.

En este sentido se hizo necesaria una posición ética que ayudara a repensar las interpretaciones bíblico-teológicas. Bajo el lineamiento de la teología de la responsabilidad y los acercamientos bíblicos sobre la pureza y lo lícito, hicimos evidente varias afirmaciones éticas. La primera en importancia es que los imaginarios de pureza e impureza son antiéticos porque generan espacios de estigmatización, ya que es esta la herencia fundamental de su recreación.

La segunda es que el discernimiento ético de transformación, a pesar de ser personal, necesita el respaldo de una comunidad que escuche, apoye y sostenga; en lugar de sólo delinear los aspectos éticos y morales que las personas deben seguir.

A partir de esta última afirmación constatamos como tarea pendiente de las iglesias, generar diálogos horizontales con las personas con vih y sida (especialmente con los grupos de activistas). Pues desde el momento que ellos decidieron que no aceptarían ningún valor moral que estigmatice su cuerpo asumieron la posición de los que eran considerados impuros en el evangelio, pero decidieron retar y sobrepasar el estigma legalmente establecido. Las iglesias cristianas necesitan aceptar estos retos, aceptar las realidades diversas que estos retos presentan. Y en su momento, aceptar los errores que se cometieron cuando sus criterios, discursos y sus doctrinas teológico-bíblicas son confrontadas por el reproche de Jesús "misericordia quiero y no sacrificios" (Mt 12, 7; Os 6, 6).

ANEXO

Intervención del Arzobispo Francis Assisi Chullikatt, observador permanente de la santa sede ante la organización de las naciones unidad

Conferencia de alto nivel sobre el vih/sida (Nueva York, 8-10 junio)
con ocasión del 30 aniversario del hallazgo del virus
Viernes 10 de junio de 2011

Presidente:

Respecto a la adopción de la declaración, la Santa Sede ofrece la siguiente intervención de interpretación. Pido que el texto de esta intervención, que explica la posición oficial de la Santa Sede, sea benévolamente incluido en el informe de esta plenaria de alto nivel de la Asamblea General.

Al proporcionar más de una cuarta parte de todos los cuidados a quienes padecen el Vih y el Sida, las instituciones sanitarias católicas conocen bien la importancia del acceso a los tratamientos, a la atención y al apoyo para millones de personas afectadas de Vih y de Sida, y que con esto conviven.

La posición de la Santa Sede acerca de las expresiones «salud sexual y reproductiva» y «servicios», «derechos reproductivos», y sobre la estrategia global del Secretario general en cuanto a la salud de las mujeres y de los niños se debe interpretar en línea con sus reservas al Informe de la Conferencia internacional sobre población y desarrollo (Icpd) de 1994. La postura de la Santa Sede sobre el término «género» y sus varios usos debe interpretarse en línea con sus reservas al Informe de la 4ª Conferencia mundial sobre la mujer.

La Santa Sede considera que, respecto a los «jóvenes», definición que no goza de un consenso internacional, los Estados deben respetar siempre las responsabilidades, los derechos y los deberes de los padres de ofrecer una orientación y una guía adecuadas a sus hijos, lo cual incluye tener la responsabilidad primaria del crecimiento, del desarrollo y de la educación de sus hijos (cf. Convención sobre los derechos de los niños, art. 5, 18 y 27.2). Los Estados deben reconocer que la familia, basada en el matrimonio como relación de igualdad entre un hombre y una mujer, y unidad fundamental y natural de la sociedad, es indispensable en la lucha contra el Vih y el Sida, porque es en la familia donde los niños aprenden los valores morales que les ayudarán a vivir de manera responsable y donde reciben gran parte del cuidado y del apoyo (cf. Declaración universal de derechos humanos, art. 16.3).

La Santa Sede no comparte referencias a expresiones como «poblaciones de riesgo» y «poblaciones de alto riesgo» porque tratan a las personas como objetos y puede dar la falsa impresión de que ciertos tipos de comportamiento irresponsables son, de alguna manera, moralmente aceptables. La Santa Sede no apoya el uso de preservativos como parte de programas de prevención del Vih y del Sida, ni de programas o clases de educación. Los programas de prevención o de educación en sexualidad humana no deberían centrarse en tratar de convencer de que comportamientos de riesgo o peligrosos forman parte de un estilo de vida aceptable, sino que

debe centrarse más bien en evitar el riesgo, lo cual es ética y empíricamente sano. El único método seguro y completamente fiable de prevenir la transmisión sexual del Vih es la abstinencia antes del matrimonio y el respeto y la fidelidad mutua dentro del matrimonio, que es y debe ser siempre la base de todo debate sobre la prevención y el apoyo.

La Santa Sede no acepta los llamados esfuerzos para «reducir el daño» en relación con el uso de estupefacientes. Estos esfuerzos no respetan la dignidad de quienes sufren por la adicción a las drogas ya que no sanan ni curan a la persona enferma, sino que inducen falsamente a creer que no pueden liberarse del círculo vicioso de la adicción. A estas personas se les debe prestar el apoyo espiritual, psicológico y familiar necesario para librarse de la conducta adictiva, a fin de restaurar su dignidad y alentar su inclusión social.

Durante las negociaciones, la Santa Sede se ha mostrado contraria a que las personas que se dedican a la prostitución sean definidas «trabajadoras del sexo», ya que da la falsa impresión de que la prostitución puede ser, en cierto sentido, una forma legítima de trabajo. La prostitución no se puede separar de la cuestión del estatus y de la dignidad de las personas. Los Gobiernos y las sociedades no pueden aceptar tal deshumanización y cosificación de las personas.

Es necesaria una modalidad basada en valores para combatir la enfermedad del Vih y del Sida, una modalidad que proporcione los cuidados necesarios y el apoyo moral a los infectados y que promueva una vida conforme a las normas del orden moral natural, una modalidad que respete plenamente la dignidad intrínseca de la persona humana.

BIBLIOGRAFÍA

Abramov, Tehilla. 1991. *La feminidad judía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Agacinsky, Sylviane. 2005. *Metafísica de los sexos*. Masculino/femenino en las fuentes del cristianismo. Madrid: Akal.

Aguirre, Rafael. 1988. La iglesia de Antioquía de Siria: la apertura universalista y las dificultades de la comunión. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Alves, Rubem. 1982. *La teología como juego*. Buenos Aires: Aurora.

Alzate, Adriana. 2007. *Suciedad y orden: reformas sanitarias borbónicas en la Nueva Granada 1760-1810*. Bogota: Universidad de Antioquia.

Antología del periodo Bíblico I. Antiguo Testamento. 2006. San José: UBL.

Apawo Phiri, Isabel. 2007. "Una reflexión teológica africana sobre el virus vih y el sida que reafirma la vida". En: *Revista Concilium* 321. 2007. Navarra: Verbo Divino.

Aquino, Tomás. "Sobre el hombre compuesto de alma y cuerpo. Sobre la esencia del alma". En: *Suma Teológica*. Parte Ia- Cuestión 75. Disponible en: http://hjg.com.ar/sumat/a/c75.html. Fecha de acceso: 15, septiembre del 2012.

Armstrong, Karen. 2006. *Una historia de Dios 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*. Barcelona: Paidos.

Baltensweiler, H. 1990. "Limpio". En: Coenen, Lothar, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard. Eds. 1990. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Tomo I. Salamanca: Sígueme.

Baptista, Mauro. 1986. "El negro en las Américas" En: Duncan, Quince, Hurbon, 1986. *Cultura negra y teología*. San José: DEI.

Benoit, M. 1987. *Sinopsis de los 4 evangelios de la Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Beyreuther, Erich. 1990. Coenen, Lothar, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard. Eds. 1990. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Tomo I. Salamanca: Sígueme.

Biblia de Jerusalén 1998. Traducción bajo la dirección de la escuela bíblica de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Biblia del Peregrino, 1998. Tomo II. Traducción bajo la dirección de Luis Alonso Schökel. Bilbao: Mensajero.

Biblia Reina Valera.1960. Bible Works. Formato digital.

Bible Works 6. Formato digital

Blenkinsopp Joseph. 1989. *Interpretation and the tendency to Sectarianism: Am Aspect of Second Temple History*. Philadelphia: Fortress.

Blenkinsopp, Joseph. 1999. *El Pentateuco*. Navarra: Verbo Divino.

Boehler, Genilma. 2010. *O erótico em Adélia Prado e Marcella Althaus-Reid: uma propuesta de diálogo entre poesía e teología*. Tesis de Doctorado, São Leopoldo: Escola Superior de Teologia.

Briend, Jacques, R. Lebrun, E. Puech. 1994. *Tratados y juramentos en el Antiguo Testamento*. Navarra: Verbo Divino.

Brown, Raymond, Joseph Fitsmyer y Roland Murphy. Eds. 2004. *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*. Navarra: Verbo Divino.

Brown, Raymond. 1986. *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Brueggemann, Walter. 2007. *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé*. Salamanca: Sígueme.

Bruit, Louis, Pauline Schmitt. 2002. *La religión griega en la polis de época clásica*.Madrid: Akal.

Buckland, Stephen. 1995. Ritos, corporeidad y "memoria cultural". En: *Concilium*. N° 259. Navarra: Verbo Divino.

Buis, Pierre. 2003. *El Levítico. La ley de santidad*. Navarra: Verbo Divino.

Campos, Jesús. 2011. El influjo del zoroastrismo persa en la Biblia. En: *Reseña Bíblica. Mesopotamia y la Biblia*. Navarra: Verbo Divino.

Cardoso, Nancy. 1996. "Presentación. Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación". En Ribla 25*. Pero nosotras decimos*. San José: SEBILA.

___________ 2012. *Corpora Fluida – contaminacao e perigo no imaginario religioso leitura critico-antropologica do Levítico Bíblico*. San José: Manuscrito.

Caritas Dominicana. 1990. *Memoria del coloquio de Santo Domingo*. Santo Domingo: SELAC.

Carter, Warren. 2007. *Mateo y los márgenes*. Navarra: Verbo Divino.

CELAM. 1989. *SIDA*. Bogotá: CELAM.

Cerni, Ricardo. (trad.) 1990. *Antiguo Testamento interlineal*. *Tomo I Pentateuco.* Barcelona:CLIE.

Chaparro Jairo. 1996. *Metodologías para la construcción comunitaria: la generación de proyectos*. Unisur. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Bogota. Disponible en: http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/sociologia/met1/pres.htm. Fecha de acceso: 30 de agosto del 2012.

CIEMAL. 2009. *VIH y sida: del desafío al compromiso*. Guía. Quito: CLAI.

CMI. 1997. *Enfrentando el Sida. El desafío y la respuesta de las iglesias*. Suiza: CMI.

___________ 2009. *Enfrentando el sida. El desafío y la respuesta de las iglesias. Un documento de estudio*. Quito: CMI.

Collin, Matthieu y Pierre Lenhardt. 2001. *Evangelio y Tradición de Israel*. Cuadernos Bíblicos N° 73. Navarra: Verbo Divino.

Cook, Elizabeth. 2011. *La mujer como extranjera en Israel*. *Estudio exegético de Esdras 9 – 10.* San José: UNA-SEBILA.

Corssani, Bruno. 1994. *Guía para el estudio del griego del Nuevo Testamento*. Madrid: Sociedad Bíblica.

Countryman, William. 1990. *Dirt, Greed and Sex. Sexual Ethics in the New Testament and their implications por today*. Fortress Press.

Cousin, Hugues. 2001. *La Biblia griega. Los setenta.* Navarra: Verbo Divino.

Croatto Severino. 1996. El mito como interpretación de la realidad. En: Ribla 23. *Pentateuco.* San José : DEI.

Crüseman, Frank. 2002. *A Torá: Teología e historia da lei do Antigo Testamento*. Vozes: Petrópolis.

Cuadra-Seibert, Ute 1993. "Cuerpo y teología: volver a sentir a Dios en el cuerpo". En: *Conspirando* N° 5 1993. Santiago de Chile: Conspirando.

De la Torre, Javier. (ed.) 2008. *Sexo, sexualidad y bioética*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

De León, Juan Luis. 2011. "Yo soy Yahvé, el que te sana. Enfermedad y salud en la Torá". En: *Theologica Xaveriana*. Nº 171. Enero-junio. Bogotá: P.U. Javeriana.

De Peretti, Cristina.1998. "Deconstrucción". En: Ortiz-Osés y P. Lanceros. 1998. *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto. Edición digital de Derrida en Castellano. Disponible en: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/metafora.htm. Fecha de acceso: 4 septiembre del 2012.

De Vaux, Roland. 1964. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Herder.

Del Valle, Carlos. ed. 1981. *La Misna*. Madrid: Nacional.

Descalzo, Martín. 1992. *Vida y misterio de Jesús de Nazaret*. Salamanca: Sígueme.

Días, José. 1964. *Evangelio y evangelistas*. Madrid: Taurus.

Douglas, Mary. 1998. *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa.

___________. 1991. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI

Dunn, James. 2009. *Jesús recordado*. Navarra: Verbo Divino.

Echaverría, Rafael. 2008. *Raíces de sentido. Sobre egipcios, griegos, judíos y cristianos.* Buenos Aires: Granica.

Edgar, Morín (8va ed.). 2008. El paradigma perdido: ensayo de bioantropología. Barcelona: Kairos.

Esser, H. “Ley” 1990. En: Coenen, Lothar, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard. eds. 1990. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Tomo II. Salamanca: Sígueme.

Faley, Roland. 1972. Levítico. En: *Comentario Bíblico San Jerónimo*. Tomo I. Madrid: Cristiandad.

__________ 2005. “Levítico”. En: Brown, Fitmyer, Murphy. ed. *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo. Antiguo Testamento*. 2005. Navarra: Verbo divino.

Feldman, Chiristian. 1998. *Edith Estein. Judía filósofa. Carmelita*. Barcelona: Herder.

Ferry J. 2002. “Los profetas del siglo VI”. En: Quesnel, Gruson (Dir). 2002. *La Biblia y su cultura* Tomo I. Bilbao: Sal Terrae.

Finkelstein, Israel y Neil Silberman. 2001. *La Biblia desenterrada*. Madrid: Siglo XXI.

Flusser, David. 1975. *Jesús en sus palabras y en su tiempo*. Madrid: Cristiandad.

Fraijó, Manuel. 2006. *Dios, el mal y otros ensayos*. Madrid: Trotta.

Frankl, Victor. 1991. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.

Freyne, Sean. 2004. *Jesús, un galileo judío*. Navarra: Verbo Divino.

_________ 2007. *Jesús, un galileo judío. Una lectura nueva de la historia de Jesús*. Navarra: Verbo divino.

__________ 2008. “Jesús, el judío”. En: Bringemer, Borgman (ed.). 2008. Revista *Concilium* 326. Navarra: Verbo divino.

Gadamer, Hans. 1993. *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.

Galarza Heydi. 2007. *¿Heredarán los homosexuales el reino de los cielos?* Tesina. Manuscrito. La Paz: ISEAT.

García-Baró, Miguel (Dir.) 1996. *El olivo. Documentación y estudios para el diálogo entre judíos y cristianos*. Revista. Madrid: Centro de Estudios judeo-cristianos.

Gebara, Ivone. 2001. “La danza del eros”. En *Revista de interpretación bíblica*. San José: UBILA.

Gebara, Ivone. 2002. *La sed de sentido. Búsquedas ecofeministas en prosa poética*. Montevideo: Doble clic.

Geertz, Clifford. 1973 (2003 12° ed.). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

GenSAlud. s/a. *La violencia de género y el sida*. Unidad de Género, Etnia y Salud y la Unidad de VIH/SIDA, Washington. Disponible en: http://www.paho.org/spanish/ad/ge/Viol-VIH_FS0705.pdf. Fecha de acceso: 3 de noviembre del 2012.

Gerhard, von Rad. 1966. *Deuteronomy: a comentary*. Philadelphia, Westminster Press.

Gerstenberger, Erhard. 1996. *Levitucus. A comentary*.London: Westminster Jhon Knox Press.

Gil, Luis. 2001. "Medicina, Religión y magia en el mundo griego". En: Piñero Antonio. (ed.), 2001. *En la frontera de lo imposible: magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos*.Madrid: Almendro.

Goffman, Erving. 2006 (10º ed.). *Stigma*. *La identidad deteriorada*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.

Golub, Ivan. 2004. *El último día de la creación*. Salamanca: Sígueme.

Gonzales Faus, José I. 1992. "Antropología, persona: comunidad". En: Ellacuria Ignacio, Jon Sobrino. 1992. *Mysterium Liberationis*. Tomo II. San Salvador, UCA.

González, Joaquín. 2002. *Arqueología y evangelios*. Navarra: Verbo Divino.

Gottwald, Norman. 1986. *Las tribus de Yahveh. Una sociología de la Religión del Israel liberado 1250-1050 a.C.* Bogotá: Seminario Teológico Presbiteriano.

Grmek, Mirko. 2004 (3ra ed.) *La historia del sida*. México D.F: Siglo XX.

Grundmann, W. 2002."Malo". En: Kittel, Gerhard, Gerhard Friedrich, Geoffrey Bromiley. 2002. *Compendio Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Michigan: Libros Desafío.

Guillén, José 2001. *Vida y costumbres de los romanos*. *Religión y ejército*. Tomo III. Salamanca: Sígueme.

Gutiérrez, Gustavo, 2011. *Teología y vulnerabilidades*. Ponencia en "Simposio Internacional Teología y vih y sida en América Latina". Lima. 15 de diciembre del 2012.

Hauck, F. 2002. "Limpio". En: Kittel, Gerhard, Gerhard Friedrich, Geoffrey Bromiley. 2002. *Compendio Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*.Michigan: Desafío.

__________ 2002 "Común". En: Kittel, Gerhard, Gerhard Friedrich, Geoffrey Bromiley. 2002. *Compendio Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Michigan: Desafío.

Holmberg, Bengt 1995. *Historia social del cristianismo primitivo*. Madrid: Almendro

Horsley, Richard y Neil Silberman. 2005. *La revolución del Reino*. Santander: Sal Terrae.

Horsley, Richard. 2003. *Jesús y el imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*. Navarra: Verbo Divino.

ILCO. 2007-2008. *El manual del Lenguaje. Una herramienta para un discurso vih más humano*. San José: ILCO.

Imbach, Josef. 1998. *Milagros. Una interpretación existencial*. Bilbao: Mensajero.

Inmundicia, codicia y sexo. Éticas Sexuales en el Nuevo Testamento y sus Implicancias para el Día de Hoy. Un Resumen del Libro "*Dirt, Greed & Sex, Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today*" (Formato virtual).

Jenni, Ernest y Claus Westermann.1978. *Diccionario Teológico Manual del AT*. Tomo II Madrid: Cristiandad.
Jeremías, Joaquim. 1974. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme.

Jhonson, Paul. 2003. *La historia de los judíos*. Barcelona: Vergara.

Jonathan, Klawans. 2000. *Impurity and Sin in Ancient Judaism.* USA: Oxford.

Joosten J. 1996. *People and Land in the Holiness Code.An exegetical study of the ideational framework of the law in Leviticus 17-26.*VTSup LXVII. New York. Brill.

Jorge, Juan. coord. 2002. *Reseña bíblica. Iglesias apostólicas. Orígenes y diversidad.*Navarra: Verbo Divino.

Juan Pablo II. 1994. *Carta a las familias*. Madrid: BAC.

Kaefer J. y H. Jarschel (eds.) 2007. *Dimensões sociais da fé do Antiguo Israel*. São Paulo: Paulinas.

Kasen, Thomas. 2010. *Jesus and Purity Halakah*. Indiana: Coniectanea bíblica.

Kittel, Gerhard, Gerhard Friedrich, Geoffrey Bromiley. 2002. *Compendio Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Michigan: Desafío.

Kuhn T. 1982. *La Estructura de las Revoluciones científicas*. México D. F: Fondo de Cultura Económica.

Kushner, Harold. 1996. *¡por la vida! celebración del ser judío*. Buenos Aires: Emecé.

Lacueva, Francisco. (Coord.) 1984. *Nuevo Testamento Interlineal Griego-español*. Barcelona: Clie.

Ladaria, Luis. 2004. *Antropología Teológica*. Navarra: Verbo Divino.

Larrazabal, Ibon. 2011. El paciente ocasional: Una historia social del sida. Barcelona: Península.

Levine, Amy-Jill. 2011. Evangelio de Mateo: entre ruptura y continuidad. En: Navarro, Mercedes y Marianella Perroni. eds. *Los evangelios Narraciones e historia.* Navarra: Verbo Divino.

Link, Hans-Georg. 1990. "Enfermedad". En: Coenen Lothar, Beyreuther Erich, Bietenhard Hans (Eds.). 1990. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento.* Tomo II. Salamanca: Sígueme.

Liverani, Mario. 2004. *Más allá de la Biblia*. Barcelona: Crítica.

López, Alfredo. 1995. "Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus mitologías". *En: Anales de Antropología.* Vol 32. México:Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: http://www.mesoweb.com/about/articles/ECN-XXXII_a10.pdf. Fecha de acceso: 19 de abril del 2012.

Lorde, Audre. "Lo erótico como poder". En: Ress, Mary, Ute Sebert-Cuadra, Lene Sjorup. eds. 1994. *Del cielo a la tierra*. Santiago: Sello Azul.

Lurker, Manfred. 1999. *El mensaje de los símbolos*. Barcelona: Herder.

Lux, Steven y Kristine Greenaway.2006. *Ampliar las alianzas afectivas: una guía para trabajar con las organizaciones religiosas en la respuestas al vih y el sida*. Guatemala: AEAM. Iglesia Noruega. Conferencia Mundial de las religiones por la paz. Church World Service. ONUSIDA.

Luz, Ulrich. 2001. *El Evangelio según san Mateo*. Vol. I. Madrid: Sígueme.

___________ 2001. *El Evangelio según san Mateo*. Vol. II. Madrid: Sígueme.

Maass F. 1978. "Puro". En: *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad.

Mackenzie, Jhon. 2004. "Aspectos del pensamiento del Antiguo Testamento". En: Brown Raymond, Joseph Fitsmyer y Roland Murphy. Eds. 2004. *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo*. Navarra: Verbo Divino.

Maier, Johann. 1996. *Entre los dos testamentos*. Salamanca: Sígueme.

Malina, Bruce y Richard Rohrbaugh. 2002. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I*. Navarra: Verbo Divino.

Malina, Bruce. 1996. *El mundo social de Jesús y los evangelios: la antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*. Navarra: Verbo Divino.

Marcos, Sylvia. ed. 2004. *Religión y género*. Madrid: Trotta.

Marguerat, Daniel 2001. "Mateo y el judaísmo: una rivalidad de hermanos enemigos. En: *Cuadernos Bíblicos. ¿Es antijudío el Nuevo Testamento?* 2001. Navarra: Verbo Divino.

___________ 2011. Jesús el judío según la tercera investigación del Jesús Histórico. En: *Selecciones de Teología*. Vol 50. N° 198. Barcelona: Instituto de Teología Fundamental.

Mateos, Juan. 1997. *Estudios de Nuevo Testamento. El aspecto verbal*. Valencia: Institución San Jerónimo.

Mathews Victor y Don Benjamin. 2004. *Paralelos del Antiguo Testamento*. Bilbao: Sal Terrae.

May, Janet. 2001. "Ideas para una ética corporal cristiana". En: Revista *Con-spirando*. N° 38. S/ed. Santiago.

May, Roy. 2004. *Discernimiento moral. Una introducción a la ética cristiana*. San José: DEI.

McKenzie J. 1972. "Pensamiento veterotestamentario". En: *Comentario Bíblico San Jerónimo. Estudios sistemáticos*. Tomo V. Madrid: Cristiandad.

Meier, John. 2000. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo II/2: Los milagros. Navarra: Verbo Divino.

Meier, John. 2000. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo II/2. Navarra: Verbo Divino.

Miguel, Ángel. 2004. *Introducción al Antiguo Testamento. Pentatéuco y libros históricos*. Madrid: Palabra.

Montes Ángel. 2009. *La bendición-maldición del pensamiento*. Madrid: Trotta.

Moore, Barrington. 2001. *Pureza moral y persecución en la historia*. Barcelona: Paidos.

Mora, Edwin. 2002. Violencia contra las personas sufrientes. En: *Vida y pensamiento.* Vol 22. N° 1. San José: UBILA.

Morin Edgar. 1983. *La vida de la vida*. Madrid: Cátedra.

Moxnes, Halvor. 2005. *Poner a Jesús en su lugar*. Navarra: Verbo Divino.

Müller, D. 1990. "Sanar". En: Coenen Lothar, Beyreuther Erich, Bietenhard Hans (Eds.). 1990. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento.* Tomo IV. Salamanca: Sígueme.

Muñoz, Sergio. 2009. *Diagnóstico de situación y respuesta al VIH y sida en Costa Rica*. San José: USAID.

Navarro, Gines. 2002. *El cuerpo y la mirada: desvelando a Bataille*. Barcelona: Anthropos.

Navarro, Mercedes e Irmtraud Ficsher I. (eds.). 2010. *La Torah*. Navarra: Verbo Divino.

Nelson, James y Sandra Longfellow.1996. *La sexualidad y lo sagrado*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Neyrey, Jerome. 2005. *Honor y vergüenza. Lectura del evangelio de Mateo*. Salamanca: Sígueme.

ONUSIDA. 2003. *Informe de un seminario teológico enfocado al estigma relacionado con el vih y el sida*. Namibia: ONUSIDA.

___________ 2011. *Informe de ONUSIDA para el día mundial del sida.* Disponible en: http://www.unaisds.org/es/. Fecha de acceso: 30 de junio del 2012.

___________ 2011. *Orientaciones terminológicas de ONUSIDA*. Ginebra: ONUSIDA.

Ouaknin, Marc-Alain. 2006. *Elogio de la caricia*. Madrid: Trotta.

Overman, Andrew. 1997. *O evangelho de Mateos eo judaísmo formativo*. San Pablo: Loyola.

Parra, Ma. Dolores. 2005. *La argumentación retórica en Juvencio Celso*. Madrid: DIKINSON.

Pastor, Federico 1995. *Antropología bíblica*. Navarra: Verbo Divino.

Paterson, Gillian. 2003. "Vih y sida: el reto y el contexto. Conceptualización del estigma". En: ONUSIDA. 2003. *Informe de un seminario teológico enfocado al estigma relacionado con el vih y el sida*. Namibia: ONUSIDA.

Paul, André. 1982. *El Mundo judío en tiempos de Jesús: Historia política*. Madrid, Cristiandad.

___________ 2008. *Qumrán y los esenios. El estallido de un dogma.* Navarra: Verbo Divino.

Pelligrini, Haidee. 1993. "vih-sida: una historia de muerte y represión." En: Revista *Con-spirando*. N° 5. S/ed., Santiago.

Penna, Romano 1994. *Ambiente Histórico-Cultural de los Orígenes del Cristianismo.* Bilbao:Desclée de Brouwer.

Pérez, Miguel. 1981. *Tradiciones mesiánicas en el tárgum palestinense. Estudios exegéticos*. Inst. Valencia: San Jerónimo.

Pidoux, George, 1969. *El hombre en el Antiguo Testamento*. Buenos Aires: Carlos Lohle.

Pikaza, Xavier. 1993. *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua*. Salamanca: Sígueme.

Pinckaers, Servais. 1988. *Las fuentes de la moral cristiana*. Navarra: EUNSA.

Piñero, Antonio. (ed.), 2001. *En la frontera de lo imposible: magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos*. Madrid: Almendro.

___________ 2006. *Guíapara entender el Nuevo Testamento*. Madrid: Trota.

Poirier, Paul. 2005. "Nacimiento de una antropología cristiana". En: Ries Julien (coord.) 2005. *Tratado de antropología de lo sagrado*. Madrid: Trota.

Pontificio Consejo para la familia. López Alfonzo. 1995. *Sexualidad humana: verdad y significado. Orientaciones educativas en familia.* Disponible en: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_08121995_human-sexuality_sp.html. Fecha de acceso: 26 de septiembre del 2012.

Preuss Horst. *Teología del Antiguo Testamento.* Volumen I. Bilbao: Desclée de Brouwer.

___________*Teología del Antiguo Testamento.* Volumen II. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Rahner, Karl. 1979. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder.

___________ 2002. Escritos de Teología T. IV: Escritos recientes. Madrid: Cristiandad.

Rechverger, Veronika 1995. *La corporalidad como eje central en la historia de la salvación.* Tesina. San José de Costa Rica. Manuscrito.

Reiner, Albert. 1999. *Historia de la religión de Israel*. Madrid: Trotta.

Richard, Pablo. 1998. "Los orígenes del cristianismo en Antioquía". En: *Ribla* N° 29 *Cristianismo originarios extrapalestinos (35.138d.C.)*. San José: SEBILA.

Richard, Rorty. 2006. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos.* Escritos filosóficos 2.Barcelona: Paidos.

Richter, Ivoni. 2005. *Corpo gênero sexualidade saúde*. Goiânia: UCG.

Richter, Ivoni. 2008. *Milagre das mãos*. *Curas e exorcismos de Jesús em seu contexto histórico-cultural*. São Leopoldo: UCG/Oikos.

Ricoeur, Paul. 1960-2004. *Finitud y culpabilidad*. Disponible en: http://es.scribd.com/doc/38486295/Ricoeur-Paul-Finitud-Y-Culpabilidad. Fecha de acceso: 12 de abril.

___________ 1976. *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires: Megápolis.

___________ 1996. "Admiración, erotismo y enigma". En: Nelson James y Sandra Longfellow. 1996. *La sexualidad y lo sagrado*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Robinson, James, Paul Hoffman, John Kloppenborg. 2004. *El documento Q en griego y en español*. Salamanca: Sígueme.

Roitman, Adolfo. 2010. *Biblia, exégesis y religión. Una relectura crítico histórico del judaísmo*. Navarra: Verbo Divino.

Sacchi, Paolo 2004. *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*. Madrid: Trotta.

Safranzki, Aüdiger. s/a. *El arte de comprender*. *Hans-Georg Gadamer y la hermenéutica*. Istituto Italiano per gli studi filosofici. Audio-entrevista.

Sánches, Edesio. 2002. *Deuteronomio*. Buenos Aires: Kairos.

Sánchez, Antonio. 2001. *Sida*. Madrid: San Pablo.

Sanford William, David Hubbard, Frederic Bush. 1995. *Panorama del Antiguo Testamento. Mensaje, forma y trasfondo del Antiguo Testamento*. Buenos Aires: Nueva Creación.

Schattenmann, J. 1990 "Común". En: *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*.Salamanca: Sígueme.

Schiavo, Luigi. 2011. "Las representaciones sociales como clave hermenéutica". En: *Pasos* Abril/junio 2011. San José: DEI.

Schreiner, Josef. 1972. *Palabra y mensaje del Antiguo Testamento*.Barcelona: Herder.

Schroer, Silvia. 2003. *Simbolismo do corpo na Bíblia*. São Paulo: Paulinas.

Schürer, Emil. 1985. *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*. Madrid: Cristiandad.

Schwantes, Milton. 2006. *As monarquías no antigo Israel. Um roteiro de pequisa histórica e arqueológica*. São Paulo: Ceb/Paulinas.

Schwantes, Milton. 2007. *Exílio. História e teologia do povo de Deus no século VI a.C.* São Leopoldo: Oikos.

Schwantes, Milton. 2008. *Historia de Israel. Vol. 1: Local e origens*. São Leopoldo: Oikos.

Schwars C., 1999. *Cambio de paradigma en la iglesia.* Nueva York: Clie.

Segundo, José Luis. 1994. *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*. Bilbao: Sal Terrae.

Shapiro, Rami. 2005. *Cuentos jasídicos anotados y explicados.* Santander: Sal Terrae.

Starhawk. 1994. "La espiritualidad basada en la tierra". En: Ress Mary, Ute Seibert eds. *Del cielo a la tierra. Una antología feminista.* Santiago: Sello azul.

Steinsaltz, Adin. 1976. Introducción al Talmud. Buenos Aires: La aurora.

Stendhal, Krister. 1978. *Paul among Jews and Gentiles*. Philadelfia: Fortress Press.

Surmühl Ute e Irmtraud Lechner.2006. *Vih-sida en América Latina y el Caribe*. Stuttgart: FAKT. Disponible en: http://www.ppm-oficinaregionalandina.com/docu/vihsida_%20en_america_latina_el_caribe/vihsida_en_el_latinoamerica_y_el_caribe.pdf. Fecha de acceso: 17 de noviembre del 2012.

Svensson, Manfred. s/a. *¿Es posible hablar de ética cristiana?* Disponible en: http://www.lupaprotestante.com/redsocial/pdf/eticasvensson.pdf fecha de entrada: 31 de julio del 2012.

Tamayo, Juan José. 2003. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta.

Tamez, Elsa. 2003. *Sobre las experiencias divinas en los seres humanos: gracia de Dios y dignidad*. Comisión teológica del CLAI.

__________. 2004. "Hermenéutica feminista latinoamericana. Una mirada retrospectiva". En: Marco, Sylvia. Ed. 2004. *Religión y Género*. Madrid: Trotta.

Tourane, Alain. 2005. *Un nuevo paradigma. Para comprender el mundo de hoy*. Barcelona: Paidos.

UNICEF. 2006. *Unidos por la infancia 1946- 2006.* Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia.

Ventura, María C. 2007. "Desentrampar símbolos y cuerpos". En: *Signos de vida*. N° 4 Junio 2007. Quito: CLAI

Vergara, Antonio, Antonio Bascuñana, José A. Girón. 2003. "Las casas de acogida para enfermos de SIDA. Su utilidad en la época del tratamiento antirretroviral de gran actividad". En Pachón Jerónimo, Emilio Pujol. 2003. *La infección por el VIH: Guía práctica.*Andalucía:Sociedad Andaluza de enfermedades infecciosas.

Vermes, Geza. 1979. *Jesús el judío*. España: Muchnik editores.

Vuola, Elina. 2001. *La ética sexual y los límites de la praxis*. Quito: Abya-Yala.

Walton John, Victor Matthews, Mark Chabalas. 2008. *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Antiguo Testamento*. Colombia: Mundo Hispano.

Weil, Simone. 1994. *LA gracia y la gravedad.*Madrid: Trotta.

Whybray, Roger. 1995. *El pentateuco. Estudio metodológico*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Wiesner, Merry. 2001. *Cristianismo y sexualidad en la Edad Moderna: La regulación del deseo, la reforma de la práctica.* Madrid: Siglo XXI.

Wolff, Hans. 1975. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme.

Wright, Addison, Joseph Fitzmyer, Roland Murphy. 1972. *Comentario Bíblico San Jerónimo. Estudios sistemáticos*. Tomo V. Madrid: Cristiandad.

Intervención del Arzobispo Francis Assisi Chullikatt, observador permanente de la santa sede ante la organización de las naciones unidad. Disponible en:http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2011/documents/rc_seg-st_20110610_aids_sp.html. Fecha de acceso: 30 de noviembre del 2011.